Rafael Gambra Ciudad

ESO QUE LLAMAN ESTADO

3

Ediciones Montejurra

1958

EDICIONES MONTEJURRA recoge en las páginas de RAFAEL GAMBRA que forman este libro una clarividente historia del pensamiento y de la política en los quince años que median desde la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días.

La marcha paralela de las ideas filosóficas y las realidades políticas, observada y escrita en cada coyuntura de este período, otorga a este libro un extraordinario valor de penetración y autoconciencia histórica.

Los grandes hechos de estos años: el crecimiento vertical del poder estatal en todos los países, la derrota del Eje y de sus místicas nacionales, las modernas técnicas destructivas y sus terrores larvados, la difusión de la mentalidad existencialista y su posterior crisis, el neo-racionalismo y el renacido europeísmo español... nos aparecen en estas páginas bañados en su propia luz, captados en el impulso espiritual que les dió vida.

Quizá lo más característico de estas páginas sea el aliento de libertad que las recorre, aliento que nace de una fe profunda en la providencia divina y en el espíritu humano. A su autor, RAFAEL GAMBRA, y a su obra, podría aplicarse aquel juicio que emitía hace poco un buen y ya viejo liberal español: "En nuestra juventud llamábamos oscurantistas a los que defendían la libertad en su forma corporativa o foral. Estos oscurantistas —los carlistas— han supervivido hasta nuestros días. Y hoy son los únicos que en este mundo que hemos alcanzado hablan todavía de libertad y se interesan por ella."

ESCELICER, S. A.—CANARIAS, 38, MADRID

RAFAEL GAMBRA CIUDAD

ESO QUE LLAMAN ESTADO

Prólogo de

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

MADRID
1958

ESO QUE LLAMAN ESTADO

EDICIONES MONTEJURRA

Director:
FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Consejo Asesor:

MANUEL SENANTE MARTÍNEZ — RAFAEL GAMBRA CIUDAD
AGUSTÍN DE ASÍS GARROTE — MARIANO PUIGDOLLERS OLIVER

P R O L O G O

Con la certera intuición con que los carlistas suelen ser hombres concretos, Rafael Gambra resume en su vida y en su obra la plenitud histórica del Valle de Roncal, su patria de origen. Es raíz que hiende piedras, piedras aristadas en geografía de gigantes. Sus reacciones políticas, sus actitudes intelectuales, parecen traducir en la vida y en los libros aquella dimensión de su Navarra, siempre segura de sí misma en la continuidad de una historia felizmente ininterrumpida.

Por eso la palabra de Rafael Gambra es palabra de Tradición, en identidad que seduce a quien le conozca en su persona o a quien le lea en sus escritos. Si Navarra pudiera ser reducida a un hombre de letras, quizá nadie como él encarnaría la manera histórica de los suyos. Pocas veces se habrá dado una tan cordial fusión entre el espíritu tradicional de unas gentes y las páginas impresas de un libro.

De ahí también la firmeza intelectual, que es otro de los caracteres de Rafael Gambra. Yo le conocí hace ya muchos años, al filo de la postguerra, cuando de la mano benemérita y paternal de don Máxi-

mo Palomar del Val nos reuníamos en comunión de fe carlista en la "Academia Mella", hito de tantas ilusiones y cuna de tantas realidades. Era un muchacho en agraz, estudiante entonces, alférez todavía, que acababa de serlo de requetés en la guerra recién terminada. Era ya lector de muchos libros y conocedor de muchas cosas; pero, sobre todo, delataba para entonces, al vuelo de cualquier frase rasgada, esa certidumbre de los hombres que aciertan a manejar la cultura circundante al servicio de la verdad que les empapa el corazón.

La marcha de su vida, bien acompasada de lecturas, corrobora en madurez lo que entonces era evidentísima promesa. Sus estudios históricos y filosóficos han arrojado mucha luz para mostrar que el carlismo, lejos de mezquina disputa dinástica, se remonta desde sus comienzos a entera concepción del mundo, derivada de la idea de la Cristiandad que la Europa convivente y laica quiso deshacer. Sus análisis de la monarquía tradicional han servido para aquilatar el sentido social con que el tradicionalismo hispánico reconstruiría las sociedades vivas, aquellas que asesinaron de consuno liberales y totalitarios.

Une Rafael Gambra a tales dotes y a tantos logros profunda atención por las palpitaciones de la extraña cultura europea. Sigue al día la crisis de la Europa en quiebra, y sabe clavar en las hendiduras del terreno resquebrajado los puñales de la verdad tradicional y eterna.

El presente libro es secuela de esa actitud de observador de Europa, visto desde las atalayas del pensamiento tradicional hispánico. La unidad de los distintos temas viene sólida precisamente desde la unidad de los puntos de mira del autor. Las páginas que siguen son la crítica serena con que un hombre

de las Españas sigue el giro del pensamiento europeo, oteando sus quiebras y sacando consecuencias en función de los valores de nuestra tradición.

Las tres partes del libro ayúntanse así en granítica trabazón lógica. En "Las Ideas y los Hechos" busca las raíces de la crisis política contemporánea, ahondando en los motivos filosóficos que la presiden. Mérito suyo fué ver, entre los primeros en verlo, cómo el totalitarismo nacionalista de hitlerismos y fascismos era producto de la crisis signada por el existencialismo ambiente, así como mostrar se daba las manos con el marxismo, pese a provenir éste de los postulados mismos de donde nació el racionalismo democrático. Los dos constantes errores básicos en que el hombre sin cesar cae, el irracionalismo desesperado y el racionalismo desesperante, advienen a idénticas conclusiones, presentadas por Rafael Gambra con el vigor de un pensamiento verdaderamente magistral.

La segunda parte, consagrada a señalar la dinámica del poder desenfrenado, que constituye una de las enfermedades del siglo, es rosario de verdades políticas entrañablemente nuestras, vistas al socaire de las fracturas del orgulloso espíritu europeo. No tienen desperdicio las observaciones tocante a los errores positivistas de ese Charles Maurras, tan caro a determinados círculos hoy entre nosotros casi omnipotentes; ni las indagaciones sobre el paralelo de la ética actual con las mudanzas sociales, ni las que señalan la raíz de ese desbordamiento del poder estatal en la crisis de costumbres y de estabilidad en la sociedad moderna, ni el repudio del nacionalismo de hoy frente al verdadero patriotismo, ni el aquilatamiento de qué sea el federalismo tradicional en contraste con

los varios federalismos que dan en otro de los sarampiones del momento.

Colofón sagaz, la tercera parte trae a nuestro mundo presente lo que fué construído antes. Son sin precio los juicios sobre el nuevo liberalismo, que nos quiere seguir europeizando al estilo de Ortega, o acerca de las dos Españas con que un grupo de liberales de hoy sueñan con cloroformizar a las Españas tradicionales. Estos dos últimos estudios están sin duda destinados a entrar entre los mejores planteamientos actuales de una política cultural tradicionalista.

Causas muchas hay, pues, para que yo me sienta ufano de que Rafael Gambra quisiera vinieran unas frases mías a abrir este libro verdaderamente oportuno, certera expresión del carlismo en el pensamiento contemporáneo. Diré más: del carlismo áspero y seguro, bronco y profundo, que ha sido la forma incomparable que la tradición de España asumió entre las breñas augustas de Navarra. Un localismo que no impide el estudio ni el saber, sino que dan al estudio y al saber ese estilo denso e inconfundible que resplandece en la obra de Rafael Gambra.

Este libro parece escrito desde su casa solariega de Roncal por el hidalgo que perpetúa un solar con méritos de sabiduría. Rafael Gambra nos muestra así, y ante todo, cómo los carlistas podemos acercarnos a las polémicas literarias o filosóficas utilizando el tesoro de nuestra continuidad política. Al lado de las lecciones concretas de este libro entre tantas y tantas cuestiones importantes, es esa la gran lección que nos da siempre su autor a todos cuantos nos honramos con haber sido, lo mismo que él, inconmovibles en medio de tantas mudanzas como estamos presen-

ciando en ese grupo de intelectuales que soy hoy liberales por la misma razón por la que eran hitlerianos pocos años atrás: por el prurito de no ser, a secas, españoles.

Nápoles y enero de 1958.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA.

I N T R O D U C C I O N

Los escritos que forman este libro aparecieron como artículos en diversas revistas españolas entre los años 1944 y 1958.

A pesar de esta relativa independencia, su continuidad es tan trabada, que hubiera resultado fácil refundirlos como verdaderos capítulos de un libro. He preferido, sin embargo, mantenerlos en su redacción original pensando en que lo que hubieran ganado en cohesión y en unidad de estilo lo habrían perdido en sentido temporal, es decir, en referencia a una evolución de ideas y acontecimientos.

En los quince años que median entre el primero y el más reciente de estos artículos han ocurrido muchas cosas en el mundo y en su horizonte teórico-político. La derrota del Eje y el naufragio de los entusiasmos que despertaran sus místicas nacionales, las explosiones atómicas en Asia y la difusión en Europa de la actitud existencialista, la posterior crisis del existencialismo y las nuevas tendencias neo-racionalistas, el crecimiento simultáneo del poder estatal en las democracias populares y en las demo-

cracias occidentales, las tendencias federalistas en Europa y el nuevo europeísmo español...

Todas estas realidades y acaeceres tienen un eco en estas páginas, dentro del tiempo y del ambiente que los envolvió. Así, por ejemplo, el primero de estos artículos *(El acercamiento a la persona)* fué escrito y publicado durante el predominio del Eje y de las ideas totalitarias, y denunciaba la raíz existencialista que animaba estas concepciones políticas, a diferencia de las realizaciones marxistas, que constituyen una prolongación hasta sus últimas consecuencias del racionalismo filosófico. Esta relación entre tales movimientos político y filosófico fué entonces discutida, ya que, lejos de ser comúnmente aceptada, se tendía al englobamiento de marxismo y nazismo en una común herencia hegeliana: a esta controversia se dedicó el segundo de estos artículos (1946). Fué el estudio de Karl Loewit *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* ("Les Temps Modernes", 1946) lo que aclaró definitivamente esta importante conexión, poniendo de relieve, además de la conducta política de Heidegger y testimonios suyos al respecto, las coincidencias que señalaba yo en aquel ensayo: nihilismo de fondo, decisión enérgica sin contenido, diamismo, carácter dictatorial y apodíctico. Esta doble fuente de inspiración, racionalismo-marxismo y existencialismo-totalitarismo, inspiró, en fin, la famosa novela filosófica de Arthur Koestler *El Cero y el Infinito,* y a ella se dedica el tercero de estos artículos: *La ventana de Rubachof* (1949). Prescindir, pues, de esta referencia temporal y polémica privaría a esta obra de gran parte de su posible interés.

¿Cuál es —cabe preguntar— el sujeto o personaje

central que presta unidad a estas páginas? ¿Y cuál el hilo argumental que enhebra estos ensayos pensados y escritos con años de intervalo?

Podríamos tal vez contestar que tal sujeto es "eso que llamamos Estado", ese algo en el cual el hombre moderno descarga su responsabilidad, al que echa la culpa de todo, al que entrega gustoso cada día su libertad y su iniciativa. Ese algo que en estos últimos quince años ha crecido en todos los países como la seta de una explosión atómica hasta hacernos casi incomprensible una convivencia política que no aliente dentro del propio Estado.

Claramente creo que ése es el objeto central de estas páginas: esa estructura absorbente y uniforme que crece sobre los hombres paralelamente a como crece en sus corazones el sentimiento resentido de la democracia igualitaria. Ese poder anónimo y tenebroso, que "ya se esconda bajo el mecanismo de la democracia electiva o se proclame abiertamente en dictadura, está hoy en todas partes, infinitamente protector y organizador, pero, a la vez, infinitamente autoritario".

Quizá, desde otro ángulo, vayan estos ensayos dedicados a la libertad, a esa libertad que conocieron nuestros antepasados en su forma corporativa y que nuestros padres gozaron todavía en su forma individual. A esa libertad que fué violentamente destruída en sus raíces corporativas y que, en su forma individual, languidece hoy y muere sin lucha en las propias almas de los humanos.

Este objeto central, con sus dos caras, recibe en estas páginas un enfoque concomitante o previo: ¿cuáles son los supuestos teóricos de ese descomunal crecimiento del poder en nuestra época? ¿Cómo han

cooperado al mismo las ideas, en qué forma y por qué ocultos cauces?

Y otro enfoque posterior, consecutivo: ¿cuál es la salida posible para este universo centralizado y geométrico en que se ha encerrado el propio hombre? ¿Hay algo en las ideas que hoy germinan o en las reservas morales o históricas del hombre que permita una esperanza?

I. LAS IDEAS Y LOS HECHOS

EL ACERCAMIENTO Y LA PERSONA *

Parece ley cierta, en la historia del pensamiento filosófico de los últimos siglos, que tras períodos de exaltado racionalismo han de sobrevenir, como reacción, sistemas filosóficos que concentren su atención sobre lo concreto existente y cuyos medios de conocimientos sean de base predominantemente irracional.

Precisamente hoy, en el campo de la filosofía, asistimos a la más ruda expresión de esta antítesis de cuantas históricamente se han dado:

Tras un idealismo exagerado que pretendió agotar toda la realidad en sus construcciones conceptuales, deductivas y matemáticas, y que llegó a inspirar todos los sectores del pensamiento en su tiempo (ya que el mismo cientificismo positivista no es sino su consecuencia en la ciencia), sobreviene en nuestros

* Publicado en "Arbor", núm. 2, 1944.

días la urgente necesidad de un apoyo existencial que sujete a la tierra una concepción filosófica y científica que se escapaba de nuestro mundo.

Y así se nos presenta hoy una metafísica de lo concreto, llamada de la existencia —en oposición a la filosofía clásica, primariamente esencialista—, y de raíz fenomenológica, descriptiva de la existencia concreta, por oposición al anterior idealismo especulativo.

En el orden de la convivencia social se ha dejado sentir esta misma oposición. Ante el fracaso de las pasadas concepciones sociales y políticas puramente apriorísticas, racionales y de una absoluta artificiosidad, se ha visto la apremiante necesidad de volver a respetar la realidad para fundarse en ella, con el acercamiento a la persona y a las relaciones vivas entre los individuos concretos. De "vivir de realidades", como hoy se dice.

Sin embargo, los mismos vicios de origen que han invalidado en su ulterior desarrollo a esta novísima filosofía, cerrándole el camino de una verdadera trascendencia, han hecho que en el orden social y político (que siempre responde con cierta tardanza al filosófico) no se haya dejado sentir esa tan necesaria vuelta al individuo, esa fundamentación en lo concreto existente.

En efecto, no se ha dado en nuestro tiempo en el orden político-social la esperada revalorización de lo personal humano con la debida cimentación en ello de las estructuras políticas. En la literatura, expresión popular de los anhelos humanos, y en la filosofía, reflexión profunda sobre estas mismas realidades, ha dejado sentir su influjo ese existencialismo, pero cerrándose al fin las puertas a sí mismo e

invalidándose para el futuro, por posiciones de principio que luego examinaremos.

Y como las concepciones políticas son siempre consecuencia algo tardía de las directrices filosóficas, esos mismos vicios de origen han hecho imposible en su ámbito hasta la misma aparición de ese acercamiento a lo concreto, a lo personal humano, que, como reacción de los desvaríos racionalistas, era tan de desear. Y sólo ha servido para inspirar concepciones que, aun de raíz existencialista, han sido tan artificiosas y apriorísticas, tan alejadas de la realidad concreta humana, como las que del racionalismo idealista surgieron.

Para comprender este fenómeno es preciso ver la relación de otras corrientes filosóficas con sistemas sociales y políticos, y el fallo de esta concordancia entre la filosofía existencialista y las ideas sociales de hoy, en su aspecto de acercamiento a lo concreto individual, o sea aquí, a lo personal humano.

El pensamiento clásico en su origen, o concretamente la filosofía griega, fué eminentemente esencialista. Valorizaba sobre todo el orden universal y necesario, el mundo inteligible u objeto de la razón. En cambio, lo concreto existente, lo individual, conllevaba como inserto en materia un elemento de degradación negativo.

Y así, en el orden político, podía ser ejemplo de conducta moral el sometimiento de Sócrates a las leyes de la Ciudad —impersonales y universales—, aun viendo su injusta aplicación en su caso, porque las leyes representan a la Ciudad y ésta es la Idea de Hombre, de la que todos los hombres individuales reciben su ser. Sin embargo, en la democracia ateniense, por ejemplo, nunca dejaron de tener importancia efectiva las poderosas individualidades. De-

bido, sin duda, de una parte, al rasgo humanista característico del pueblo griego, y de otra, a que en su filosofía, aunque profundamente racionalista, no germinó nunca el idealismo epistemológico y no pudo dejar de respetar la realidad existente, siempre necesaria como punto de partida para ascender a la Idea, ni olvidar del todo al individuo humano, único ser a través de cuya razón se entrevé ese mundo esencial o inteligible.

El cristianismo revalorizó al individuo, a la persona, y fué propulsor de individualidades. Además, acercó toda la vida social y política a la persona, fundándola sobre ella y concibiéndola como su prolongación y servicio. La Edad Media fué edad de potentes individualidades, aunque nos aparezcan sometidas a un dogma o agrupadas en escuelas y ambientes muy concretos, ya que quizá sea ése el medio más propicio para su formación y fecundidad.

En ella, toda la vida social partía del individuo. La institución fundamental que servía de modelo a las demás era la familia, prolongación fisiológica y espiritual del individuo. La *civitas* adquiría estructura familiar, hasta en el gobierno personal y aun patriarcal de los reyes. La ley era la codificación de la costumbre y el pacto. Y en todos los órdenes de la vida la persona era el centro de gravedad, y su área de acción no encontraba más limitaciones que las subsiguientes a la suprema relación óntica de la criatura para con el Creador. De ahí la importancia del juez, de su iniciativa y recta conciencia, en la administración de la justicia; de ahí la importancia de los "hombres buenos" en toda institución administrativa; del "caballero" y del prestigio personal y familiar en todas partes.

La personalidad del artista o del artesano se mani-

festaba a través de todas las obras de arte o productos de oficios artísticos. En las empresas militares aventureras, la importancia personal del héroe era central. Así, por ejemplo, en nuestra conquista y colonización de América, como decía García Morente, nuestros reyes no tuvieron más que autorizar, patrocinar o, a lo sumo, encauzar la iniciativa individual. Y se dice que en los ejércitos voluntarios del tiempo todos parecían capitanes.

Esto no era perjuicio para que en la Edad Media cristiana, y en su prolongación en España, existiese una profunda estructura unitaria, por la comunión espiritual de todas las almas en una fe religiosa que imponía unos valores de aceptación general.

En cambio, lo característico de los tiempos, lo moderno, en tanto que moderno, podríamos decir, es el alejamiento, en toda especulación, de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano. Ciencia y filosofía se esencializan huyendo de la existencia, deshumanizándose, y el área vital de la persona, en lo social, choca con redes, ajenas a su naturaleza, que la inmovilizan y anulan.

En filosofía, un idealismo y logicismo absolutos se elevan hasta considerar la realidad entera como un autodesarrollo de la idea. Un Yo supraindividual, lógico, vería la realidad histórica y futura como un evidente teorema matemático; y toda la vida diaria de los hombres, con su contingencia existencial, su azar y su emoción, su calor vital y su aparente libertad, no sería sino un defecto de perspectiva inherente a la limitación del Yo individual. Esta filosofía vió sólo la inmortalidad de los conceptos, y despreció lo dado en la realidad existencial, lo irreductible a la pura idea, por donde el hombre, viendo su radical contingencia, puede elevarse a la Suprema Realidad.

Paralelamente, la ciencia moderna ha hecho abstracción del aspecto cualitativo, verdaderamente vital humano, y se ha quedado sólo con el cuantitativo, puramente racional o ideal, siguiendo eso que se ha llamado "el espíritu objetivo" origen de su deshumanización progresiva. Al mismo tiempo ha creado esa fuerza incontrolable e inhumana, el maquinismo, que subyuga al hombre, a la vez que mata su espíritu.

En lo económico y político, según frase de Minguijón, "la democracia y el capitalismo diluyen y esfuman la responsabilidad (personal). La democracia la disuelve en las asambleas y la arroja sobre el pueblo mismo por el sufragio. El capitalismo es un poder difuso y amorfo, que se infiltra por todas partes, y es también un disolvente de las responsabilidades en una red que a todos ata con cadenas invisibles" (1). En fin, en todos los sectores de la vida social hallamos la mecanización, o ideal del funcionamiento automático, sin que aparezca jamás el actuar característico de la persona individual, sustituído por la aplicación gris y mecánica del reglamento.

"El hombre ha perdido su carácter de centro y de fin. Ha dejado de reinar, porque ha dejado de servir a Dios" (2).

Hoy vivimos la crisis de este racionalismo en todas sus manifestaciones. Se ha visto que hay un elemento en la realidad irreductible a la Idea. En filosofía se revaloriza la existencia concreta, y el idealismo está en declive. Los principios puramente racionales y cuantitativos de la ciencia no se miran ya más que como hipótesis de trabajo, necesarias para su objeto, pero que en modo alguno agotan

(1) *Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas.* 1941, pág. 96.
(2) *Id.*, pág. 90.

la realidad ni responden a la vida. La misma realidad existencial tomada en bloque, es decir, el ser que nos es dado primariamente, se transforma hoy de un *problema* resoluble en el tiempo por el Yo individual siempre en vía hacia la idea absoluta del Yo lógico, en un *misterio,* origen de la angustia existencial. El hombre de hoy ve *lo que hay,* y reconoce lo que del mismo modo *podría no haber,* y la nada en que todo se sostiene.

La angustia —dice Kierkegaard— "surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis de todo, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse" (3).

Ya Hegel —en quien culmina el idealismo logicista— había hallado algo que escapa de la serena inmutabilidad de la Idea: el factor ciego de la perenne *evolución.* Ella misma, aunque se la vista de ropaje lógico, sigue siendo algo dado, existencial, insuperable, alógico. Es en Schopenhauer esa insaciable *voluntad,* impulso ciego, que, aunque quiera superarlo por la negación, ascendiendo al plácido nirvana de la visión inmutable, no deja de ser algo incomprensible, como el "velo de Maya", e irracional, como la perenne insatisfacción de ese impulso infeliz. Bergson no quiere ya elevarse sobre la irracionalidad de esa continua evolución, o *élan vital* en que se desenvuelve el ser, sino que lo hace fondo mismo de la realidad y objeto de la auténtica facultad de conocimiento que es la intuición. Los conceptos de la razón, aunque sean útiles para la ciencia, sólo serán deformaciones estatificadas de la realidad fluyente.

Heidegger plantea ya la posibilidad de una metafísica de lo concreto existente, y aspira a aprehender

(3) *El concepto de la angustia.* II, 2.

el ser y su sentido partiendo de lo singular sensible. Buscará esa realidad existencial donde más inmediata e infaliblemente nos es dada: en el hombre concreto existente, y ello sin someterse a unas previas tesis, antes bien, haciendo un examen "neutral" —llamémoslo así— de cuanto esa realidad existencial nos ofrece, y llegando en ese examen hasta donde sea posible.

Históricamente resultaba justificada una tal actitud, y aun podría haberse puesto la esperanza en ella, de haber seguido por otros derroteros.

No cabe olvidar que las grandes síntesis o sistemas filosóficos en que se asentaron las edades cristianas fueron armónicas en el ingrediente esencial y en el existencial. Heredaban el primero del sano racionalismo griego, y el segundo del contenido positivo de un dogma religioso basado en un Dios personal y en relaciones personales de salvación o perdición.

La filosofía moderna, en cambio, como dice Kierkegaard a propósito de Fichte, arrojó el lastre empírico, existencial, y naufragó (4). Todo lo concreto que no apareciese reductible a la evidencia matemática del racionalismo fué negado o diferido al progreso indefinido del autodespliegue de la Idea. La zona media en que se desarrolla la vida y el afán diario del hombre concreto fué desdeñada por el filósofo o científico racionalista.

La filosofía vagó así por el mundo ideal de las esencias. Pero, como escribía Kierkegaard, "la existencia compete a lo singular..., y la filosofía actual sólo conoce la inmortalidad de los conceptos... Por eso la mentira y la confusión dominan en la ciencia" (5).

(4) *Diarios.* I, 25.
(5) Id. II. 128, y I, 249.

¿Podría, pues, darse en nuestro tiempo, ante esto que llama Delp "apremio de existencia", una filosofía de lo concreto que culminase en una auténtica metafísica? ¿Cabría, partiendo de lo individual concreto, llegar a una verdadera trascendencia, al ser que es, que todo lo fundamenta? Indudablemente, podría darse. El aristotelismo, por ejemplo, parte de lo concreto frente al platonismo; pero la inteligibilidad está para él en el universal "in re", inmanente a la cosa. La abstracción lo obtendrá, y con él podremos entrar en el campo metafísico.

Cabe, pues, partir de lo concreto, lo que ya es un auténtico reconocimiento del mismo; pero no puede llegarse a una verdadera trascendencia manteniéndose por principio en la línea de lo singular existencial. Con este prejuicio no se saldrá nunca de lo concreto, del positivismo sensible o *chosisme*, que dicen los franceses, característico de esta nueva filosofía de la existencia.

Fiel a esta línea de conducta, Heidegger se cierra todo paso a la trascendencia. En su análisis existencial del *Desein* (existente humano concreto) halla sólo la contingencia, su sobrenadar en el *poder no ser*, y, como última posibilidad, la muerte, que lo sitúa frente a la *nada*. De aquí nace la angustia del ser ante la nada, y de ella sólo puede salirse dando un enérgico sí a los hechos, aceptando con ansia vital la contingente limitación del existente humano y confiriéndole así una valoridad consciente sin perder por ello los caracteres de limitada y contingente.

Al cabo, el Existencialismo profesa la pura *mundaneidad*, es decir, la simple inmanencia al existente concreto arrojado a la existencia, que es para él cuanto hay. Sólo aferrándose a la vida, autoafirmándose

en su propio ser contingente, podrá alcanzarse un asidero para la angustia.

La filosofía existencial tiene la inmensa importancia de representar la bancarrota del idealismo racionalista, y su aparición histórica resulta explicable; pero sucumbe al prejuicio específico, no de su tiempo anterior, sino de su Edad, y acaba así cerrándose sobre sí misma, reconociendo la propia limitación o contingencia y elevándola a la categoría de absoluta. Es el hombre actual quien concluye: efectivamente, no soy el Absoluto esencial e inmutable que creyó el racionalismo, pero, aun contingente y limitado, soy el ser, y más allá de mí nada hay.

¿Cuál es ese prejuicio imperativo, no del hombre actual, sino del moderno en general, que cierra al existencialismo el camino de una verdadera metafísica? De una parte, el encerrarse el hombre en sí mismo, sin ojos para la coexistencia de los seres y sus relaciones, pretendiendo extraer, al mismo tiempo, conclusiones universales. Con este principio y por vías pragmatistas, fácilmente se llega al idealismo refinado en que acabó antes la fenomenología y en que hoy acaba el existencialismo; idealismo irracionalista, mil veces más profundo que el racionalista, y que parece ser la última palabra de esta filosofía.

De otra parte, como dice Delp, el imperativo del hombre moderno de "bastarse a sí mismo". Partiendo del hombre concreto existente, podría, hemos visto, llegarse a una trascendencia, pero como ésta ya no podrá darse en el Yo lógico, supraindividual, tendrá *por principio* que evitarse. Por el principio de la autosuficiencia del hombre. No hay, pues, tal *neutralidad* óntica en esta filosofía, ni tal raíz puramente descriptiva.

De esta angustia ante la contingencia, de ese sa-

berse el hombre arrojado a la existencia concreta, sostenido sobre la nada, puede evidentamente pasarse a una metafísica ya no individual; y, por el orden de las causas, culminarla en el Supremo arrojador y cimentador de todo ser. Como dice San Agustín, en la mísera inquietud del hombre no sólo se ve la miseria humana, sino también su grandeza misma, ya que no puede descansar en sí, sino sólo en El.

Pero, como escribe Delp, "los hombres de este tiempo no saben ver ya más allá de este mundo, a pesar de su inestabilidad y desquiciamiento. Ni lo quieren. Quieren —conscientes, aterrados, enfurecidos— sentar aquí sus reales y aquí realizar su obra. Ya de antemano sienten lo finito como mero finito y se contentan con él. Cierto que ello exige un sacrificio, pero contra esta exigencia se levanta un obstáculo: *el mandamiento de ser autónomo*... Es tanto lo que hemos avanzado, que ya el proceso de la génesis del hombre ha quedado relegado al olvido. El hombre es, sencillamente, un hecho: el hombre finito. Tanto, que ya no puede hablar ni siquiera pensar de otro mundo. Habla sin recato alguno del "arrojado" propio del mundo, y no acaba por creerse obligado a pensar alguna vez en El que lo ha arrojado" (6).

En el orden social y político tiene, naturalmente, esta filosofía una correspondencia, como sucede con todas las que responden a la situación espiritual de su tiempo. Podríamos seguirle también el rastro histórico, como en filosofía, a partir de Hegel, pero no es necesario.

También aquí existía una síntesis armónica de esencia y existencia. En los siglos cristianos, el régimen social podría decirse que era "forma divina

(6) *Existencia Trágica*. Trad. Iturrioz. IV, 111 y 113.

sobre materia humana". Una concepción universal *(Weltanschauung)* de raíz religiosa se aplicaba a diversos contenidos existenciales —los pueblos y las comunidades—, dando lugar, de modo espontáneo, orgánico y tradicional, a la diversidad de los regímenes políticos verdaderamente naturales y de las instituciones sociales llenas de espontaneidad y solidez.

Los sistemas derivados del idealismo racionalista los destruyeron en nombre de la Idea o de la Razón, y crearon regímenes de tesis, improvisados, artificiales.

El resultado ya lo hemos visto. Lo mismo que en filosofía la Idea no agotaba la realidad, en política el sistema no sirvió a la coexistencia social. La vida se separó de la persona, y el reglamento y el artificio ahogaron la verdadera vida de los pueblos. Así, el apremio de existencia, el ansia de "vivir de realidades", como hoy se dice, se dejó sentir aquí con la mayor viveza.

Y apareció como única solución posible la vuelta a la existencia concreta, el acercamiento a la persona de carne y hueso.

Sin embargo —y aquí llegamos a la medula de nuestra cuestión—, esto no se ha realizado ni en poco ni en mucho en el orden social; antes por el contrario, los sistemas políticos y sociales de hoy son los más irrespetuosos para con las realidades concretas e individuales, los más apriorísticos, los más "idearios" de una pieza.

¿Por qué, ante ese "apremio de existencia" y el fracaso de las "ideologías de partido" liberales, no se ha revalorizado a la persona ni se ha buscado las condiciones concretas de existencia de los pueblos?

A mi juicio, por las mismas causas que vimos han cerrado a la filosofía existencial sobre sí mis-

ma, negándole el camino hasta una metafísica trascendente. Parecerá paradójico que lo que allí produjo el no salir del *Dasein*, o concreto existente, aquí impida llegar hasta él. Sin embargo, no lo es.

Habíamos dicho que esas causas eran el encerrarse el hombre en sí mismo, y el imperativo moderno de "bastarse a sí mismo".

Pues bien: para concebir la coexistencia de individuos en sociedad es preciso, o partir del individuo personal, de forma que la *civitas* no sea sino a modo de su prolongación espiritual y complemento; o partir de la πόλις, del Estado, que con su organización y su fuerza haga posible o cree, en cierto modo, esa coexistencia.

En el primer caso, el individuo tendrá que estar cualificado de tal forma que sus tendencias sean verdaderamente políticas, socializadoras. Sus solas tendencias egoístas no harían posible esa coexistencia. Las renuncias, sacrificios y abnegaciones, el mismo acuerdo mutuo o "consensus", que la más profunda vida social impone, no se explican si no es por principios exteriores y superiores al hombre que actúen sobre cada conciencia individual. Es, en otras palabras, una aplicación del principio de que, para hacer posible la vida social, la represión interior de las conciencias y la exterior de la fuerza están en razón inversa.

Y es que el individuo, para poder ser base de la estructura social, necesita de unos ideales de fraternidad humana, que sólo con la fe en la común paternidad de Dios son posibles; y también del acatamiento a una ley trascendente al hombre, reflejada en su conciencia moral. Vínculos socializadores y políticos que no pueden brotar de las solas tendencias egoístas de cada uno, sino de la creencia en

un destino común que ligue a los hombres en comunidad social. Y ese individuo así cualificado no es evidentemente autónomo. No se basta a sí mismo ni cabe encerrarse *sólo* en él.

¿Qué hará, por tanto, una teoría social y política del existencialismo al servicio de esa tesis de la autosuficiencia del hombre?

Naturalmente, tomar como realidad o elemento existencial no al individuo o persona, sino al Estado, y no ya al Estado ideal, sino al concreto, con su realidad histórica y con sus necesidades vitales. Y sobre este dato *existentivo* —haciendo uso de su vocabulario— llegar, conscientes ya de su limitación temporal, a la elaboración *existencial* del mismo, a la autofirmación consciente y valorativa de esa misma limitación.

Sin salir del existencialismo filosófico, encontramos direcciones que buscan la trascendencia del *Dasein* en el *Estado Germánico*. Pero en sus derivaciones sociológicas esto es evidente.

La raíz existencialista de estas modernas concepciones sociales y políticas salta a la vista. Con un criterio pragmatista, se ponen todas las estructuras doctrinales, y hasta la misma verdad y el error, al servicio del "interés supremo de la Nación". Este contenido existencial no se subordina a nada. Y el individuo concreto, personal, se estrella contra estas realidades últimas, y los fines supranacionales se niegan.

Después de tomar este contenido existencial (aquí supraindividual) y de ver su contingencia y la nada en su fondo, vimos que la filosofía existencialista, volviéndose sobre sí misma, acepta los hechos en su propia limitación y con resolución suprema, con ansia vital, se aferra a esta existencia y pretende darle

valor absoluto, metafísico. En el orden social también hay aquí correspondencia perfecta.

Hoy se exige a las gentes el sacrificio y el heroísmo como norma de vida, pero sin finalidad o con un fin inmanente al contenido existencial propuesto. Y por doquier son los hombres arrastrados a la muerte sin piedad para con el individuo personal y sin que nadie sepa en definitiva para qué. A lo sumo, en cada bando en pugna se habla de la necesidad de una "autarquía" o imperativo de bastarse a sí mismo cada elemento existencial (nacional).

Pero, ya lo hemos visto, este existencialismo social, aunque crea apoyarse en "realidades vitales", desprecia al individuo. Desprecia a la persona, porque, si bien es dato sensible, no lo es autosuficiente, sino que necesita mirar a Otro para ser por sí mismo punto de partida para una auténtica coexistencia política. En razón de aquellas tesis de principio, o prejuicios inherentes a toda la filosofía moderna, se ha diferido aquí el concreto existente desde la persona al Estado histórico.

El acercamiento a la persona es hoy más necesario que nunca. Todas las metafísicas de Estado están fracasando. Como todo apriorismo racional, nos dejan el corazón frío y matan la verdadera vida social en tanto se aleja de esa zona media, cálida y fecunda, que es el área vital de la persona. Porque... la existencia compete a lo singular; y la coexistencia social, a la persona humana.

Hoy se anhela más que nunca las soluciones abiertas, sinceras y naturales, libres de cualquier tesis de principio o "ideario" previo. El individuo-átomo, descualificado e igual a todos los demás de que partían las concepciones políticas y sociales del liberalismo, se reveló como una abstracción del todo irreal.

Y los regímenes inspirados en ella, que hicieron tabla rasa de las instituciones secularmente prestigiosas a que estaban vinculados los hombres reales, y que crearon una artificiosa máquina estatal adaptada sólo a ese imaginario individuo-átomo, resultaron falsos y desmoralizadores para la sociedad.

Las nuevas tesis existencialistas que toman como contenido existencial al hombre, pero al hombre supraindividual encarnado es el Estado nacionalista o totalitario, tampoco pueden servir al verdadero hombre, porque lo ignoran y lo esclavizan.

La solución para el problema social y político parece, pues, que estará, de una parte, en el acatamiento de un orden necesario de cosas infinitamente real, que será la relación óntica de la criatura para con el Creador en un credo religioso; y de otra, en partir del individuo. Pero no de ese individuo abstracto e irreal del individualismo liberal, sino del individuo cualificado, impulsado y hecho sujeto o principio de civilización por ese mismo espíritu religioso. Del individuo vinculado a unas tradiciones, encuadrado en unas instituciones, movido por unos afectos e intereses, enmarcado, en fin, en un orden concreto de realidades y de valores. Ha sido Gide quien ha escrito: "No amo al hombre; amo aquello que lo devora."

Así, sólo con ese acercamiento a las relaciones vivas de la persona, podría lograrse que la vida social constituya una prolongación y un perfeccionamiento de la individual. Y que el hombre, creciendo sanamente en esas condiciones naturales de existencia, llegue a ser el hombre íntegro y armónico, imagen de Dios.

El respeto escrupuloso al hombre concreto en toda su realidad histórica rectamente cualificada, la vene-

ración y el fomento de las instituciones llenas de prestigio en que secularmente plasmó lo más noble y generoso de esa coexistencia armónica de individualidades, son manifestaciones prácticas de esta actitud filosófica y sociológica.

"Remedio necesario —dice Minguijón— es el localismo cultural, impregnado de tradición y fundado sobre una difusión de la pequeña propiedad. Este localismo sostiene una continuidad estable frente a la anarquía ideológica que dispersa a las almas."

"Los hombres pegados al terruño disponen de una cultura, que es como una condensación del buen sentido elaborada por los siglos, cultura muy superior a la semicultura (artificial y extraña) que destruye el instinto sin sustituirle una conciencia." Y las instituciones locales, hijas de la tierra y de la tradición, próximas a la persona y a sus intereses vivos, resultan infinitamente más fecundas y eficaces que las artificiosidades políticas de nuestro tiempo.

MARXISMO Y EXISTENCIALISMO EN NUESTRO PRESENTE HISTORICO *

En la Edad Moderna, desde que el hombre ha concebido la esperanza y abrazado el ideal de alcanzar una explicación monista y racional de la realidad, se ha perdido la posibilidad de que se forjen sistemas armónicos en los que idealismo y materialismo puedan coexistir y reconocer sus fronteras. Y el movimiento de las ideas ha adquirido así un ritmo pendular en que se ceden al dominio absoluto lo ideal abstracto y lo concreto material. Nuestro momento cultural pertenece a los segundos. Lo concreto individual no sólo es reconocido hoy en su auténtico significado existencial, sino que se cuida de no trasponer su dominio empírico; y, a la inversa, el orden ideal aparece subordinado a la experiencia vital como su mera creación utilitaria. Me refiero al existencialismo heideggeriano.

---

* Publicado en *Revista de Filosofía*, núm. 19 (1946).

Ello envuelve, sin duda, ciertas reminiscencias de la filosofía implícita en el Materialismo histórico. El existencialismo, en efecto, podría repetir con Feuerbach y con Marx que "no son las ideas las que crean a los hombres, sino los hombres los que crean las ideas". Si a esto se añade que el primer iniciador de esta corriente de pensamiento —aquel solitario danés— fué coetáneo de Marx, que participaron ambos de un mismo ambiente hegeliano, y que una pareja reacción antiidealista inspiró sus sistemas, no podrá sorprender que en un estudio recientemente publicado se haya tratado de relacionarlos estrechamente (1).

Hoy, en efecto, recobra actualidad el pensamiento de Marx, porque una filosofía aferrada al existente concreto parece sugerir una interpretación histórica de corte naturalista muy cercana a la del Materialismo histórico. Ambos sistemas —materialismo y existencialismo— coincidirían en no trasponer los límites de la existencia humana ni sus condiciones reales de vida, y relegarían el mundo de las ideologías a la superestructura o eflorescencia —para usar el lenguaje marxista— de aquella realidad inmediata.

Sin embargo, si prescindimos del impulso inicial que pudo mover a ambos, y de algunas meras coincidencias, y nos atenemos a sus doctrinas concretas históricas y objetivas, resulta evidente que no puede decirse como en el trabajo citado que "son radicales las afinidades entre existencialismo y marxismo hasta poder, quizá, considerar a éste como una variante de aquél tomado en sentido no tan sistemá-

---

(1) ITURRIOZ, J.: *Marxismo y Existencialismo.* Revista "Pensamiento", núm. 5. Enero-marzo 1946.

tico como nos los proponen hoy un Heidegger o un Jaspers, por ejemplo" (2).

Marx fué, como todos los jóvenes alemanes de su época, un hegeliano convencido. Kierkegaard, en cambio, como reconoce el mismo autor que comentamos, "nació virtualmente antihegeliano; se lo exigió su temperamento". Y precisamente "mientras éste venía desde Copenhague, ansiosamente como declarado antihegeliano, a escuchar las lecciones de Schelling, huía aquél del nuevo ambiente berlinés por hegeliano extremista".

Cuando Marx va a Francia, se hace socialista por influencia de los socialistas teóricos, especialmente Saint-Simon. Ellos le colocan ante la auténtica situación económica de la época, a cuya consideración tan propicio era su propio temperamento activo, y ante el problema práctico y constructivo que exigía un aprovechamiento total de las fuerzas de producción y organización al servicio del hombre.

Con Saint-Simon le aparecen el liberalismo y el espíritu crítico de la época como elementos demoledores, de significación puramente transitoria. Su utilidad era librar al hombre de teorías y creencias irracionales y erigir la razón en norma rectora. Pero si esta misma razón era realmente una luz y un guía, debía excogitar un orden social, económico y político que pudiera ser llamado *racional* con pleno sentido, y su implantación requería una nueva fase organizadora y constructiva. También aquí tuvo Marx ocasión de contemplar a la filosofía de la época (incluso el hegelianismo) como algo artificioso e insensato que discurre lejos de la auténtica vida e intereses de los hombres. Los pensadores de cátedra se

(2) ITURRIOZ, J.: *Marxismo y Existencialismo.* Revista "Pensamiento", núm. 5. Enero-marzo, 1946.

viven entre ellos mismos una vida irreal y sufren el espejismo de creer que sus teorías y controversias dirigen el mundo, cuando, en realidad, éste vive totalmente ajeno a ellas. Más aún: la vinculación de los sistemas del romanticismo a la política alemana hubo de aparecer a Marx como su razón misma de ser, sobre todo desde su nuevo ambiente, en que se destacaba la dependencia del orden político respecto del económico.

Marx, sin embargo, no arroja por la borda su hegelianismo. Lejos de eso, abandona a Saint-Simon en sus construcciones utópicas, carentes de fundamento real a pesar de sus pretensiones, eclécticas, incapaces de constituir un sistema coherente. "La lógica hegeliana —afirma él mismo— ha salvado a Alemania de las ideas metafísicas y fantásticas de Lammenais, Proudhon, Saint-Simon y Fourier" (3). De estos sistemas toma sólo su retorno hacia lo histórico concreto, hacia lo que ellos llamaban *realidad.* Pero, al fin, considera a los primeros socialismos utópicos (Saint-Simon entre ellos) como "la infancia del movimiento proletario al modo como la astrología y la alquimia lo son de la ciencia" (4).

La dialéctica de Hegel, sin embargo, sigue apareciendo a sus ojos como una construcción genial y una conquista definitiva. Sobre aquella vuelta a la realidad concreta descubre Marx, ya socialista, una aplicación a su favor de la metafísica hegeliana.

Un tercer elemento influye en la gestación de sus sistemas: Si, en su pensamiento, la lógica hegeliana había depurado teóricamente al socialismo utópico de Saint-Simon, y, a la vez, éste corrigió prácticamente

(3) *Deutsch-Französische Jahrbücher,* 1884, pág. 8.

(4) Véase MARX: *Las supuestas escisiones en la Internacional Comunista.* Londres, 1872.

al hegelianismo, no es extraño que Marx encontrase una nueva fuente de inspiración en la filosofía de Feuerbach con aquel su naturalismo específico que hizo culminar en idealismo.

Estas son las fuentes fundamentales del marxismo: Hegel depara a Marx el fondo filosófico y el sistema en casi toda su extensión; Saint-Simon, una actitud frente a la realidad, y Feuerbach, sus propios elementos de discordia y reacción, que, siendo congruentes con aquella actitud saint-simoniana, le harán desembocar en una tesis histórica original y propia.

Identificado el *Absoluto* hegeliano con la realidad económica, suprimida la metafísica y conservada la idea de proceso lógico dialéctico, se podrá, a juicio de Marx, aprovechar cuanto de positivo ofrecen la filosofía y la experiencia real de su época. En último término, se trata de una nueva versión de la filosofía hegeliana. En el prólogo a los *Anales Franco-Alemanes* (editados por Marx y A. Ruge), se dice: "A nosotros los alemanes nos ha librado del capricho y de la fantasmagoría el sistema hegeliano, por extraño que esto pueda sonar a los eruditos. Constituyendo en un reino de la razón todo el mundo trascendente de la metafísica anterior, sólo nos dejaba por tarea el borrar la trascendencia de la razón para gozar del provecho de su seguridad y consecuencia lógicas".

Llegando a su tesis fundamental, puede parecer que Marx ha dado en el cabal antítesis de Hegel. El mismo dice en alguna ocasión que su sistema "es en todo y por todo el reverso del hegeliano", y, posteriormente, sus discípulos (sobre todo Labriola) han hecho blanco principal de sus tiros a Hegel. Tan notoria es su aparente contradicción, que en el artículo

a que hemos aludido se ha podido presentar al marxismo y existencialismo como variantes de una misma realidad antihegeliana.

Al parecer, en efecto, mientras Marx trata de constituir la ciencia universal sobre la ciencia de la materia, Hegel pretendía fundarla sobre la del espíritu. Sin embargo —obsérvese bien—, ambos coinciden en la pretensión de fundar la "ciencia universal" y, estudiado de cerca, Marx resulta mucho más hegeliano de lo que a primera vista pueda parecer.

La obra de Marx, en efecto, hubo de constituir para él un paso más según la marcha de superación de los contrarios de la dialéctica hegeliana: si encontró como *tesis* el postulado hegeliano de que la ciencia racional es la ciencia del espíritu, y como *antítesis,* el principio cientificista de que la única verdadera ciencia es la de la materia, tuvo necesariamente, para seguir a Hegel, que extraer la *síntesis:* sólo hay un ser (material), pero que evoluciona según el ritmo dialéctico de la Idea de Hegel.

El postulado monista de Hegel se conserva en su pureza dentro del marxismo: todo, para él, reconoce una causa. Y no menos el principio evolutivo de proceso histórico por antagonismos inmanentes.

Más todavía: el mismo concepto económico de la sociedad estaba, en cierto modo, sugerido en Hegel: el Absoluto hegeliano era, por principio, de naturaleza ideal, pero no se libraba, contra la voluntad del propio Hegel en muchos casos, de expresiones históricas: La sociedad burguesa, que es presentada primero como un simple escalón dialéctico superable como los demás, es descrita después como algo en sí perfecto, definitivo y naturalmente ordenado Como dice Frever, "resulta algo no dialéctico, mera estática, un sistema de necesidades, de trabajo, de bienes,

y su distribución ordenada según leyes naturales. En su esencia es sociedad económica, sociedad de mercados, de cambios. Todo cuanto contiene de sociología la economía política inglesa, especialmente en Adam Smith, se lo ha incorporado Hegel, sublimándolo en un concepto consecuente de sociedad y economía" (5).

La idea de "sociedad definitiva y perfecta" entraña ya en Hegel su íntima unión con el orden económico. Al arrancar de ella la historicidad se mata todo dinamismo hacia fines trascendentes, y su estructura queda reducida a leyes mecánicas de ordenación económica. Con esto el "concepto materialista de la sociedad" queda apuntado en Hegel. Y Marx no hará sino suprimir el carácter ideal del absoluto para quedarse con las determinaciones concretas expresadas por el mismo Hegel.

La visión marxista se presenta —es cierto— en su origen como reacción contra el esencialismo hegeliano, contra la contemplación del proceso histórico y real desde la quietud de la Idea. Pero, en el fondo, la concepción metafísica que luego mantiene es análoga a la de Hegel. Para Marx, el futuro socialismo —época de organización definitiva— es también atemporal y antihistórico. Si para Hegel el proceso de la historia había concluído y en su tiempo se podía gozar ya de la visión estática de aquella sociedad, para Marx ese proceso está a punto de concluir: falta sólo derribar una última fase dialéctica después ya no habrá historia.

Por tanto, la afirmación de que Marx historifica a Hegel sólo puede mantenerse con relación al impulso inicial de su sistema, a la reacción que lo provoca.

¿En qué estribará, pues, la diferencia entre su

(5) Freyer: *Introducción a la Sociología.* Madrid, Ediciones "Nueva Epoca", 1945, pág. 80.

concepción metafísica del proceso histórico y la de su maestro y antecedente?

Respecto a la temporalidad, sólo en su distinto punto de vista sobre una misma realidad: Hegel se sitúa en el *absoluto* y contempla la historia desde lejos, como su expansión y su logro final. Marx se sitúa, en cambio, en el proceso dialéctico, pero ve ya el *absoluto* como una consecución próxima.

¿Qué queda, tras todo esto, del antihegelianismo de Marx? Poco más que nada. Una reacción inicial antiidealista, que luego sucumbe a los mismos métodos y a las mismas aspiraciones de este sistema; un pretendido historismo que se convierte en pura sistematización racional, y un supuesto realismo que resulta tan apriorístico como el más señalado sistema racionalista. Sólo quedaría como nota original respecto a Hegel su postulado materialista, por más que, como he sugerido, tal principio pierde su fuerza dentro de un supuesto general monista.

Por ello, dejando a un lado las apariencias, puede decirse que Marx fué un discípulo y continuador de los más fieles con que contó Hegel.

Kierkegaard, en cambio, conoció el hegelianismo sólo como ambiente hostil. Su reacción contra él no fué la del que, estando formado en su escuela, aprecia ciertas insuficiencias o apunta correcciones. El parte de un dato original y propio, que encontró en el mundo hegeliano su máxima contradicción: la percepción angustiosa de la existencia como algo irreductible a una sistematización racional. La temporalidad incierta, la raíz alógica de los datos existenciales, estremecen su espíritu en una época que se creyó libre ya de todo misterio y madura para una organización racional de la vida. Kierkegaard es iniciador del existencialismo en todas sus formas, for-

mas que, aunque muy discutibles, tienen el innegable valor de su origen y significación como derrocamiento de la mentalidad racionalista tanto tiempo dominante.

Por eso, ni en la época de sus fundadores contemporáneos, ni en su desarrollo posterior, ha habido ninguna concomitancia objetiva entre marxismo y existencialismo.

En su concepción del hombre, tanto Hegel como Marx vivieron lejos de lo personal humano. Ni en el Yo lógico del uno ni en las clases sociales del otro, el individuo personal tenía más papel que el de mera expresión histórica en un caso, o simple componente numérico en otro. El pensamiento kierkegaardiano, en cambio, parte de una experiencia personal, de hondo sentido humano; y todo el existencialismo posterior procura reducirse a una analítica de la situación concreta del hombre. No puede, pues, hablarse, a nuestro juicio, de que marxismo y existencialismo coincidan en "su contenido intensamente humano" (6). Y esto lo verá más adelante nuestro autor al señalar cómo el *hombre-masa* y el *hombre-persona* serán dos modalidades diferenciales e irreductibles de ambos sistemas.

Marxismo y existencialismo confieren a la realidad una estructura dinámica. Sin embargo, el proceso en uno y en otro son de signo tan diferente que bajo ningún aspecto puede verse en ello un motivo de coincidencia, como parece sugerirse en el artículo citado: "El devenir continuo e incontenible de todo ser, proclamado hoy como ley ontológica inicial de la problemática existencialista, fué, a su modo, formulado en forma social y colectiva por Marx en la dia-

(6) Iturrioz: *Marxismo y Existencialismo.* Rev. "Pensamiento", núm. 5. pág. 44.

léctica materialista de la historia". El devenir dialéctico, como hemos dicho, no es sólo el proceso de adquisición de un absoluto ideal sino que es también la descripción o despliegue del *absoluto* mismo. Si una cara de esta metafísica es el proceso lógico-dialéctico con sus fases, la otra es el todo concluso en que las ideas de tiempo y devenir pierden su sentido. Para ella, todos los elementos están ya dados, y ni el futuro ni el pasado tienen misterio porque la razón, que contempla el absoluto, puede dialécticamente penetrarlos.

El dinamismo de la metafísica existencialista es muy otro, y, en rigor, sólo éste es un verdadero devenir. Toda la realidad, y de modo evidente la realidad espiritual, es un proceso continuo, indeterminado, siempre nuevo, de posibilidades ilimitadas e imprevisibles racionalmente, es decir, de modo necesario.

Si contra algo reacciona y se alza con justicia el existencialismo es precisamente contra esa racionalización de la realidad que culmina, quizá más que en Hegel, en Marx, que la hace descender, con su análisis y previsibilidad dialécticos, desde las alturas metafísicas hasta la misma historia concreta.

A nuestro juicio, marxismo y existencialismo sólo podrían entrar en relación como la antítesis más acusada en el seno del pensamiento moderno. En la concepción materialista el proceso histórico aparece esquematizado racionalmente, disecado, deducido lógicamente su pasado y organizado atemporalmente su porvenir. La metafísica existencialista parte, en cambio, de la radical insuficiencia de la razón y se construye, o intenta construirse, sobre la inmediata contemplación de la vida misma, sobre el descubrimiento pasivo del sentido de la historia y la analítica

de la existencia humana concreta, su valor y situación.

Ello, sin duda, ha hecho reconocer a su autor, al final de este estudio, que, en su estado actual, "apenas es posible emparentar ni comparar marxismo y existencialismo". Discrepamos, sin embargo, en que deje de serlo "si de su estadio presente se sube por el curso de la historia hasta sus mismas fuentes" (7). Porque coincidir en antihegelianismo sería, desde un punto de vista positivo, no coincidir en nada; y en cuanto a las fuentes de ambos (ambientes en un caso y dato original en otro) son totalmente distintas.

"El marxismo —dice Henri de Man— es hijo del siglo XIX. Sus orígenes remontan a la época en que el conocimiento intelectual, que habían inaugurado el Humanismo y la Reforma, alcanzó su apogeo en el método de pensamiento del racionalismo."

Por eso, en el orden político, no es, a mi juicio, mera coincidencia la concomitancia de los partidos liberales, hijos de la Ilustración y del idealismo, con el marxismo, a través de los Frentes Populares; ni siquiera la alianza militar de sus Estados en contra de aquellos regímenes que, de alguna manera, recibían inspiración de la mentalidad existencialista. Porque, a pesar de lo que en su tiempo pensara Marx, las ideas filosóficas y sus profundas conexiones dirigen y mueven a los hombres sin éstos conocerlas ni, a menudo, sospecharlo.

Aquellos dos hombres, en fin, que ahora hace un siglo vivían sus preocupaciones y angustias, llegaron a representar, respectivamente, la culminación de un proceso, a mi juicio caduco hoy, y la iniciación de otro que, aunque en mil casos desviado y frustrado, puede aún ser objeto de rectificación y esperanza.

(7) ITURRIOZ: *Marxismo y Existencialismo*. Rev. "Pensamiento", núm. 5, pág. 51.

LA VENTANA DE RUBACHOF *

Conexiones político-filosóficas en el ambiente espiritual de nuestro tiempo.

Se ha discutido mucho sobre la *esencia* del Comunismo, sobre la raíz de esa su *esencial perversidad* de que habla Pío XII. La cuestión se ha ido oscureciendo en los últimos tiempos, porque, de una parte, los sistemas políticos que a él se han opuesto adoptaron tendencias socialistas y sometedoras del individuo a los fines estatales (piénsese en los totalitarismos); y, de otra, se ha hablado de unos objetivos paneslavistas en el seno del internacionalismo soviético. Así se han desdibujado los contornos hasta poderse pensar que las rivalidades del mundo actual son meramente disputas de barrio.

La reciente novela filosófica de Arthur Koestler

* Publicado en "Arbor", núm. 48, 1949.

El Cero y el Infinito tiene un singular valor en orden al esclarecimiento de este problema. El enorme éxito por ella alcanzado responde no solamente a esto, sino también a la técnica con que está concebida, en un todo conforme con los gustos y exigencias de nuestro momento cultural. Su argumento —la biografía de uno de los encartados en el proceso de Moscú de 1935— constituye una experiencia personal vivida hasta sus últimas consecuencias de la concepción marxista del universo.

Nicolás Salmanovitch Rubachof, miembro del primitivo Comité Central del Partido, había ingresado en él, en sus días fundacionales, por motivos más teóricos o especulativos que prácticos o combativos. Su interpretación de las nuevas ideas revolucionarias coincidía con la que hoy, desde Alessandro Levi, y basándose en el concepto de la *umwälzande Praxis* (1), quiere ver en el marxismo una especie de *neo-humanismo:* la Revolución debe concebirse como una gigantesca operación quirúrgica realizada, despreciando medios, hombres y generaciones, sobre el cuerpo vivo de la Historia, al servicio exclusivo del Hombre y de sus auténticas necesidades.

Su conversión había sido algo así como un *acto de fe en la Razón.* La Ciencia nos proporciona un sector de claridad racional, si no muy extenso, si contrastable y utilizable técnicamente. Sin embargo, cuando el hombre quiere totalizar su experiencia en una visión de conjunto, el *sistema* no sobreviene, ciertamente, como la Idea Absoluta de Hegel a modo de síntesis o coronación de nuestro elenco lógico. Antes bien, nuestras visiones de la trascendencia aparecen trágicamente contradictorias entre sí, lógicamente re-

(1) Levi, A.: *Una interpretazione del Materialismo Storico.* "Riv. di Fil.", II, 1931.

batibles y lógicamente demostrables desde algún punto de vista como procura exponer Kant en sus antinomias de la Razón pura: necesario y absurdo a la vez que Dios sea, necesario y absurdo que se dé la libertad y el movimiento, que exista una inmortalidad bienaventurada en la que nada de cuanto ha constituído nuestra vida nos preocupe ya; absurdo también, como decía Pascal, que todo sea absurdo.

La angustiosa contradicción parmenídica —tan vieja como la filosofía— ha acompañado a la reflexión humana como fiel compañera. Ella inspiró a Tertuliano su metafísico *credo quia absurdum,* e hizo ascender al Cusano de negación en negación hasta una esfera superior a nuestra pobre lógica donde se concilien los contrarios en un saber absoluto y simplicísimo. Ella es también la que hoy hace salir al pensamiento humano del apacible sueño racionalista.

Rubachof, personificación del intelectual marxista, hubo de vivir esta tragedia que ha enervado de por vida a la reflexión humana; y, como un nuevo Parménides, intentó salir de ella mediante un heroico *acto de fe en la Razón.* Según su concepción, ha sido hoy posible llegar a un punto de vista general sobre la Historia: es preciso operar el doble cáncer que la devora: el constante flujo y reflujo de ideas y banderías en pos de viejos mitos y variables interpretaciones del absoluto; y la fatalidad económica que ha impuesto, en su marcha dialéctica, las sucesivas ideas de adaptación. La Razón especulativa puede imponerse sobre este inmenso caos que ha sido la Historia y establecer una *planificación racional* a medida del Hombre. Realizar, sobre la existencia, el verdadero *humanismo* que no supieron concebir los antiguos *dilettantes* culturalistas del Renacimiento, ni realizar los revolucionarios *aficionados* de la *Con-*

vención. El —Rubachof— había luchado durante su vida al servicio del Partido contra la fatalidad económica y su lenta evolución. Este era el mal central de la Humanidad, el cáncer que devoraba sus entrañas. Era preciso operarlo; el resto de la curación marcharía por sí solo.

La Revolución francesa fué el primer intento de racionalizar las formas irracionales de la vida, de crear sobre la existencia una estructura autoexplicativa semejante a la que el racionalismo de la Enciclopedia había ensayado en el mundo de la ciencia y la filosofía. Pero aquel intento se detuvo trabado por el prejuicio empirista, o —en ese caso— individualista. La operación que debe conducir a una planificación universal requiere una concepción más amplia.

El racionalismo —que está en la base de la concepción revolucionaria— nunca acabó de comprender al *individuo,* debido al carácter existencial e "inefable" de éste. Por encima del individuo, el evolucionismo científico lo negaba al concebirlo como instante de una evolución (concreta, no metafísica) sin límites precisos. Por debajo, el asociacionismo psicológico llevaba su análisis a una atomización de "estados de conciencia" en los que el individuo se disolvía. ¿Por qué detenerse entonces, cuando de política se trata, en ese individualismo que presuponen tanto la democracia cuantitativa como la concepción liberal de la libertad?

De todas las teorías filosóficas o político-sociales existe una versión empírica y otra universalista. Así, en el *idealismo* existe uno empirista (Berkeley) y otro universalista (Hegel). En el *realismo* acontece lo mismo con el sensualismo y el platonismo para una y otra modalidad; y en el *panteísmo,* con el de los epicúreos y el de Espinosa, respectivamente. Cosa análoga acon-

tece en el *racionalismo político* o práctico; y, por ello, no hubo de ser difícil la conversión de esta teoría, desde su visión empirista (democracia liberal), a su versión universalista o transpersonalista, que es, como hemos visto en el capítulo anterior, la concepción del marxismo.

En realidad, esta transición se encontraba ya preformada en el Positivismo de Comte, que fué la más adecuada sistematización del pensamiento implícito en la Revolución francesa. Su teoría de los *estadios* anuncia el advenimiento de una *era racional* o *positiva* de la Humanidad, tras la superación de las fases —impregnadas de historicidad— de la *Teología* y de la *Metafísica.* Este tránsito no supone para Comte un mero escalón en el camino del Progreso, sino la entrada en un punto de vista real y definitivo, superador de la Historia, de los acontecimientos casuales, de las creencias y de las teorías metafísicas oscuras. A partir de este momento podrá realizarse, por sobre la confusión zigzagueante de la Historia, una auténtica *organización* racional al servicio del hombre. Pero para que esto sea posible se requiere la existencia de un gobierno fuerte, de una dictadura, que imponga el *orden* necesario al *progreso,* y aun de una mitología religiosa, que, si inspirada en los grandes ideales de las luces y la Razón, mueva sentimentalmente a las gentes para proseguir en el camino emprendido. Es preciso el paso del "vano intento parlamentario liberal de la transición inglesa" a "fase dictatorial, único gobierno verdaderamente progresivo" (2).

Por otra parte, la misma estructura doctrinal de la democracia liberal conlleva, en cierto modo, a este tránsito hacia un universalismo transpersonalista; la

(2) COMTE: *Política positiva,* II, pról.

voluntad general, aunque nacida de la mayoría empírica, constituirá de por sí un principio unificado y absoluto de acción, que habrá de imponerse, no sólo a las estructuras intermedias de la organización social y a las minorías, sino a todos los individuos en general.

La gran revolución racional no puede estar lastrada por el principio individualista, que es, por sí mismo, irracional. Es necesario cerrar los ojos a todas las tentaciones, saltar por encima de todas las contradicciones, y, como el viejo Parménides, *afirmar la razón* y entregarse a sus últimas consecuencias lógicas. Durante cuarenta años, él —Nicolás Salmanovitch Rubachof— había vivido estrictamente según los votos de su orden, el Partido. Se había comportado según las reglas del cálculo lógico. Había arrasado con el ácido de la razón todas las convenciones y exigencias de la vieja moral ilógica. Había matado en sí la tendencia a la oscura filosofía, y el amor al misterio, y la necesidad de una fe personal, y ese vago "sentimiento oceánico" en que el Yo se sublima y se enfrenta en su más profunda simplicidad, con el universo entero, y halla en el modo de esta relación el único sentido posible a esta inmensa trama de la existencia.

Durante cuarenta años había permanecido fiel al principio maquiavélico de la sumisión y justificación de los medios por los fines, por el supremo fin político-racional. El individuo no es más que una multitud de un millón divida por un millón, un instante, o, mejor, un parcialísimo punto de vista dentro de la evolución de un todo cuya estructura es racional. Sobre su conciencia —en el viejo y superado sentido de la palabra— pesaban las vidas de varios de sus seres más queridos.

Toda vida —el sentido y valor de sus actos— pende de una fe, y no es el menor acto de fe la fe en la razón. En la elección —y en el sacrificio— de medios es preciso obrar como profeta sin serlo; y, entre tanto, acogerse a la *ley del crédito histórico.* La seguridad del acierto reposa sobre la firmeza de la fe. Rubachof creyó que con esta entrega a la razón objetiva hallaría respuesta a todas las preguntas y vacilaciones que habían formado el tejido tanto de su vida como de la vida de la Humanidad. Que en ella encontraría el reposo de sus inquietudes y la serenidad de su existencia.

Ahora, la misma dialéctica de su razón le había conducido a la muerte, a una muerte lógica también, una muerte de acuerdo con su teoría ortodoxa —casi póstuma— de "la madurez relativa de las masas". La Historia nos enseña que el hombre es perezoso y le hace falta atravesar el desierto durante medio siglo antes de cada etapa de su desenvolvimiento económico. Y para obligarle a atravesarlo rápidamente precisa terrores imaginarios e imaginarios consuelos, que lo bueno brille como el oro y lo malo sea negro como azabache, sin lo que se sienta prematuramente y se va a adorar el becerro de oro. Nosotros hemos logrado una visión intemporal de la Historia. Sabebos que la virtud no cuenta delante de la Historia, y que los crímenes quedan impunes; pero que cada error se paga hasta la séptima generación. "Jamás en la Historia hubo tal posibilidad de acción sobre el porvenir humano, ni jamás estuvo concentrada esta acción en unas manos. Nosotros hemos tirado por la borda todas las convenciones; nuestro único principio director es el de la consecuencia lógica; navegamos sin lastre moral... Nos diferenciamos de los demás por la pureza de nuestra lógica. Nosotros

hemos sido neomaquiavélicos en nombre de la Razón universal: ésta es nuestra grandeza; los otros (las dictaduras totalitarias) lo son en nombre de un romántico nacionalismo; éste es su anacronismo. Por esto, a fin de cuentas, la Historia nos dará la absolución a nosotros, no a ellos" (3).

Había surgido una discrepancia entre el pensamiento de Rubachof y el de *Número 1*. Aquél juzgaba necesaria la política y la propaganda exteriores para provocar la revolución mundial. Este opinaba que era preciso limitarse por el momento a salvar el bastión soviético hasta que pasase la ola de

(3) En un artículo publicado en 1944 (*El acercamiento a la persona*, capítulo 1.° de este libro, decía yo que "la raíz existencialista de las modernas concepciones políticosociales fascistas o nazistas salta a la vista. Con un criterio pragmático ponen las estructuras doctrinales, y hasta la misma verdad y el error, al servicio del "interés supremo de la nación". Este contenido existencial no se subordina a nada. Y el individuo concreto, personal, se estrella contra estas realidades últimas, y los fines supranacionales no existen".

Esta relación entre tales sistemas político y filosófico, que entonces fué discutida, está hoy perfectamente aclarada después del estudio de KARL LOEWITH, *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger (Les Temps Modernes*, noviembre de 1946). En él se señalan, además de la conducta política de Heidegger y testimonios suyos al respecto, las coincidencias que en aquel artículo señalaba yo: nihilismo, decisión enérgica sin contenido, dinamismo, carácter dictatorial y apodíctico.

El marxismo es, en un sentido, derivación del racionalismo liberal, producto de una misma fuente de inspiración; en el totalitarismo, en cambio, influye la nueva mentalidad existencialista, pero un existencialismo autosuficiente, cerrado, no abierto ni a la trascendencia religiosa ni a una concepción personalista. La corriente heideggeriana, precisamente, Heidegger, figura central y más profunda dentro de este existencialismo nihilista, fué, según Loewith, más puramente representativo de la mentalidad y del espíritu nacionalsocialista que Krieg y que el mismo Rosenberg.

reacción que se había desatado en el mundo. Pero a la razón objetiva sólo se puede ascender a través de la de cada uno. Una debe imponerse: lógicamente, la del *Número 1*. La otra debe sacrificarse sin compasión, so pena de crear una neurosis angustiosa. La vieja moral —y también la moral liberal individualista— se enervaría con la cuestión de si la víctima obra o no de buena fe. Pero esto es desconocer la marcha y la terapéutica de la Historia. Es preciso que Rubachof muera de acuerdo con su lógica: sin una defensa ni un canto de cisne; antes bien, autodeclarándose el más negro de los culpables, el más vil de los traidores. Haciéndolo así, su vida habrá cumplido, estará de acuerdo consigo misma. A esta última consecuencia había respondido la sorprendente declaración en que se reconocía culpable especialmente de los cargos que se le imputaban.

¿Qué era ahora este hilo de vida, este lapso de tiempo, que le quedaba hasta el momento de su ejecución? Según su lógica, debía de identificarse con la nada. Sin embargo, ahora reencontraba, con más intensidad que nunca, esa realidad sentimental e ilógica que es el Yo —el *compañero mudo*— con cuyas exigencias tanto había luchado a lo largo de su vida. Allí estaba, con sus preguntas ingenuas sobre el sentido de la existencia y del dolor, con ese "sentimiento oceánico" en el que todo el universo parece caber dentro de sí, y sólo por sí cobrar sentido y valor. En estos momento no lo rechazaba, ni le avergonzaba su presencia. No valía entonces rechazar esa *demanda de sentido* como una categoría del entendimiento en el sentido kantiano. Porque ahora, *ante la muerte, la metafísica se hace real.*

Hacía mucho tiempo que lo había entrevisto: existe algo más que el pensamiento *more geometrico*. No

se cumple en esta vida con un solo acto de entrega a la razón. Es imposible reposar en ella ni verla exhaustiva, autosuficiente, porque no lo es. Lo había visto un día, ya lejano, en que, por exigencias lógico-disciplinarias del Partido, llevó a la muerte a uno de sus miembros que se había mostrado débil. Allá, en la clandestinidad de un museo berlinés, mientras leía el implacable destino de la víctima, vió casualmente, sobre los aterrados hombros de ésta, un dibujo de la *Pietá:* "los delgados brazos de la Virgen, brazos finos de niña, alzándose con una ligereza inmaterial hacia el invisible árbol de la Cruz..." No, no se puede vivir sin piedad en absoluto. Hay algo más que la razón pura, y él hubiera podido plantearse la cuestión en toda su crudeza, pero había sido cobarde para ello. Siempre consideró que era tarde, y, además, resultaba más sencillo refugiarse en el postulado del Partido, que juzgaría tal meditación como una "deserción ante el enemigo".

Rubachof paseaba por su celda en espera del último momento. Se detuvo ante la ventana y apoyó su frente en el cristal: por encima de las troneras de ametralladoras se veía una mancha de cielo azul. De un azul pálido que le recordaba cierta tonalidad que había visto en la infancia sobre su cabeza estando tendido en la hierba del parque de su padre, mirando las ramas de los álamos que se balanceaban lentamente bajo el cielo. Por lo visto, hasta un rinconcito de cielo azul basta para provocar el "estado oceánico". ¡Qué desgarradora intensidad la de aquellos viejos y queridos recuerdos!... Y un poco más abajo de aquella mancha azulada, el símbolo..., ¿sabe alguien de cuántos sufrimientos humanos? ¡Conservar el bastión de la Libertad...! ¡Cómo rabiaba en este gran terreno experimental la Patria de la Revolu-

ción! No, no se construye el paraíso de cemento armado...

Rubachof seguía mirando entre los barrotes de su ventana la mancha azul por necima de las ametralladoras de la torreta. El azul comenzaba a pasar a rosa, la noche caía; alrededor del tambor, una bandada de pájaros negros giraba con un batir de alas lento y mesurado. No, aquellos pájaros no estaban controlados ni previstos; su ficha no figuraba en los registros de la Organización, ni respondían al minucioso sistema de planificación. Bajo aquel fondo de azul tan humano, ¡ellos eran la existencia, y también la libertad!

En otro tiempo, estando como ahora preso, en Alemania, había leído que, según las últimas investigaciones, el universo era finito, aunque el espacio no tuviera límites, y formaba un sistema cerrado, como la superficie de una esfera. Nunca había llegado a comprender esto; pero ahora sentía un urgente deseo de comprenderlo. Así, pues, el universo no era un desarrollo infinito como exigía la razón parmenídica y la del idealismo, ni autoexplicable por su estructura racional; ni existía el espacio infinito y homogéneo de la mecánica clásica... Así, pues, hay en el universo una concreción fáctica, irracional; y un proceso, no dialéctico ni previsible científicamente como creía el racionalismo, sino concreto —histórico, en cierto sentido— e imprevisible...

Esta alusión a la teoría de la relatividad para iniciar una *meditación sobre la existencia,* tras de haber sentido trágicamente la insuficiencia de la concepción racionalista, tiene un alto valor simbólico sobre la situación del hombre contemporáneo, que, en cierto sentido, encarna Rubachof. No debe olvidarse que la *reflexión sobre la existencia,* que llena por entero

nuestra época, ha sido sugerida por el doble camino —empírico en ambos casos— de la fenomenología en filosofía y de ciertas teorías científicas como el principio de indeterminación y la relatividad.

Para esta nueva visión del universo, que se descorría ahora ante los ojos de Rubachof, nos hallamos como hombres lanzados, con todo lo demás, a un proceso imprevisible y alógico, cuyos fundamentos se hunden en la nada. Porque la concreción y la indeterminación se han transformado, de meras visiones humanas parciales, en datos positivos. Las cosas se explican fácilmente unas por otras —y no es difícil aplazar el problema de la totalidad reservándolo para un progreso teórico—; pero lo difícil de explicar es que *haya cosas* en general. ¡Las cosas y los hechos en su inquietante facticidad!

Un hecho positivo para nuestro encartado es que el que va a morir *es él mismo:* no se acabó todo con llegar hasta el final de las consecuencias lógicas "como el perverso Amok de la razón pura". Allí estaba su propio Yo —el "compañero mudo"— con su apretado dolor, con la conciencia de su inexplicable unidad, que iba a desaparecer todo de una vez, violentamente, por un acto tan irracional como es la muerte. Tan insistematizable como aquellos pájaros negros sobre el declinante azul del cielo.

Rubachof reflexionaba sobre el sentido del dolor, esa vivencia también intencional, como las demás. Existe un dolor causado, que reconoce una causa en las condiciones exteriores, y otro aparentemente incausado, mudo, íntimo, cósmico. La revolución había tenido por objeto acabar con el dolor del primer género. En un mundo *organizado,* racionalmente estructurado, no existirá lo imprevisto, ni, por tanto, las indigencias. Toda necesidad humana estaría aten-

dida. Pero era un hecho empírico que la disminución —o el intento de disminuir— aquella clase de dolor aumenta hasta la desesperación el segundo. Cada hombre sabe de modo innato que no existe más fin último sobre la existencia terrenal que él mismo, que la persona individual, y no puede resistir su engranaje en una estructura por perfecta que ésta sea.

Este sentimiento es el que hace exclamar a Walt Whitman, el cantor de los impulsos primarios del hombre:

> Yo os conjuro a rechazar definitivamente a los que pretenden explicarme, porque yo mismo no puedo explicarme.
> Yo os conjuro a que ninguna teoría ni escuela se funde en mí.
> Yo os conjuro a dejar libre a todo el mundo, de igual manera que a todos los dejo yo libres.
>
> ... ...
>
> Camarada, esto no es un libro (una teoría).
> Quien lo toca, toca a un hombre (4).

La última impresión viva de Rubachof antes del golpe de gracia, caído ya en tierra, habría de tener el mismo sentido: *¿Qué insignia lleva aquella silueta sobre las mangas y charreteras de su uniforme? ¿En nombre de qué alzaba ella el cañón negro de su pistola?* ¿En nombre del Hombre mismo?

El marxista Jean Gaxon, en la crítica que en *Les Temps Modernes* hace a *El Cero y el Infinito,* lanza a su autor estas palabras: "Por mucho que Arthur Koestler invoque al cristianismo, parece ignorar que en el Evangelio está escrito: "Aquel que quiera salvar su vida, la perderá." Los marxistas se apropian esta sentencia en el sentido de entrega a una objetividad; pero no piden ya al hombre que se olvide de sí mismo en servicio de un Dios. Le exigen que se

(4) WHITMAN, W.: *Hojas de hierba.*

sacrifique al servicio del Hombre y de la colectividad "(5).

Pero ¿puede morir, en el sentido de aniquilación, un hombre y un pueblo entero al servicio de la propia Humanidad? "Se nos ha comparado —había escrito Rubachof en su Diario— con la Inquisición, porque semejantes a los inquisidores, nunca hemos dejado de tener conciencia de todo el peso de nuestra responsabilidad hacia un porvenir que sobrepasa lo individual. Nos parecemos a los grandes inquisidores en que perseguimos los gérmenes del mal no sólo en los actos, sino también en los pensamientos." Pero, evidentemente, no es lo mismo sacrificar a uno, o a los menos, en beneficio de la unidad religioso-política o de los más, salvando, no obstante, la posibilidad de su vida eterna, y aun procurándola, que *reducir a la nada* (según la propia teoría) a los hombres en nombre del Hombre y a generaciones enteras en nombre de una futura Humanidad ideal. No es posible concebir un auténtico humanismo que niegue, en un sentido universal, la realidad y el valor de la persona individual. Sólo en ella vivimos y somos; y sólo a través de ella se forjan todas las abstracciones, incluídas la *Humanidad* y *la Razón*.

La noche caía. Rubachof miró otra vez por la ventana. La nieve derretida se había vuelto a helar y brillaba formando una superficie irregular de cristales de un blanco amarillento. Sobre el parapeto, el centinela hacía su guardia, fusil al hombro. El cielo era límpido, pero sin luna; por encima de la torreta brillaba la Vía Láctea.

Todo ese nuevo mundo de intensas sugestiones había sido vislumbrado por Rubachof a partir de aquella mancha de cielo azul que ya nunca más vería

(5) En *Les Temps Modernes*. Febrero de 1947.

renacer y de su reencuentro con el *mudo compañero* que ahora no le abandonaba. Pero nada más que vislumbrado: va a morir dentro de breves momentos. O su autor va a poner punto final. Un fin típico de nuestro momento espiritual, cuya dialéctica se caracteriza por no traspasar estos tres momentos: fracaso ruidoso de una *Weltanschauung* autosuficiente llevada hasta sus últimos extremos, breve meditación sobre la existencia y triunfo de la nada:

Un golpe sordo en la nuca... Estaba muy oscuro, y el mar se lo llevaba, acunándole sobre su superficie nocturna... Un segundo culatazo detrás de la oreja. Después todo fué calma. De nuevo volvía el mar y su mugido. Una ola le alzó lentamente. Venía de lejos y proseguía majestuosa su camino como un encogerse de hombros del universo.

Rubachof puede constituir, a mi juicio, símbolo perfecto del hombre contemporáneo; pero no, ciertamente, del hombre como tal. La actitud y el desenlace asignados a Rubachof son arbitrarios e insostenibles para el hombre en sí. Porque aferrarse a la nada es tan cobarde e insensato como sumergirse en la irreflexión burguesa. Tras el descrédito del racionalismo —en un amplio sentido— y de los ideales organizativos del marxismo, parece que ya no se cree en nada de validez universal. Rubachof puede entonces ser arrastrado por el sordo mugido de la ola para desaparecer en la noche de la nada. *Pero el hombre real ha de seguir viviendo*. Tras de las *supremas decisiones* de la derrota totalitaria (o político-existencialista), tras de los suicidios de la última hora, el sol ha seguido saliendo y la Humanidad ha tenido que continuar su vida. Y no cabe concebir los momentos presentes como la hora de los tramoyistas después de terminada la función.

Decía yo en un artículo publicado en 1944 (6), que así como la tendencia general existencialista, en filosofía lo mismo que en literatura y en todas las manifestaciones culturales, ha aproximado a la persona viviente al existente concreto, no ha sucedido lo mismo en política. Los totalitarismos, en efecto, fueron universalistas o socialistas al igual que el marxismo. Ello era debido, en mi opinión, a la interferencia del imperativo moderno de "bastarse a sí mismo", del principio de *autonomía*. Si se parte, en efecto, del individuo personal para explicar una coexistencia política, hay que concebir a aquél con unos impulsos socializadores —con una "represión interior de conciencia"— que sólo puede partir de una fe religiosa. Así no hay autosuficiencia. Habrá entonces que partir de la existencia misma del Estado como algo dado existencialmente; y esto es lo que hicieron los totalitarismos políticos: adoptar como protorrealidad el Estado; pero no el Estado perfecto, organizado racional y universalmente, como el marxismo, sino el Estado concreto, histórico, tomado como principio o unidad de destino. Por eso, como decía Rubachof, "*los otros* han sido maquiavélicos (sometedores del individuo a la condición de medio) en nombre, no de la razón universal, sino de un romántico nacionalismo".

Sin embargo, existe también otra razón para que se impongan hoy, casi con generalidad, estatismos transpersonalistas encubiertos bajo unos u otros símbolos. Es ésta la necesidad práctica de gobernar sobre hombres sin fe o, más bien, sin una verdadera vida interior —ni conducta exterior—, inspirada y alentada por la fe. El mundo de hoy ha recuperado quizá

(6) Capítulo 1.°

la *idea* de Dios, pero en modo alguno su *presencia*. Del mismo modo, el hombre actual posee la *percepción de la existencia*, pero no su auténtica tragicidad intencional —llamémosla así—, que le llevaría, siguiendo las huellas de Pascal y Kierkegaard, a buscar su base de sustentación en una fe religiosa sinceramente vivida.

Durante casi un siglo el hombre del XIX aceptó y profesó una concepción tan antinatural e inconcebible para el hombre ingenuo como es el idealismo, que esfuma la realidad exterior y mata el sentido real del pensamiento. Más aún: construyó brillantes sistemas sobre la dialéctica espontánea de la razón pura. De modo parecido, el hombre de hoy ha hecho de la *percepción de la existencia* una *postura* tan intelectual y doctrinaria como la profesión del idealismo. ¡Aceptar la existencia, la realidad tal como es, con su contingencia y alogicismo, con su tragicidad Una especie de narcisismo del hombre finito, o de entrega enfermiza al desamparo radical...

La percepción de la *radical contingencia* sólo puede conllevar una actitud honesta: la urgente búsqueda de una Realidad Necesaria. Toda problemática existencialista ha de estar, por su esencia, teñida de tragicidad religiosa. Y construir sobre la sola percepción de la existencia un sistema *in-trascendente por principio*, es recaer en un teoreticismo al margen de la vida, semejante en un todo a la actitud idealista.

Del mismo modo, en el terreno político-social, la aceptación del totalitarismo nacionalista ha constituído esa "torpe imitación" del universalismo marxista, de que hablaba Rubachof en su Diario.

¿A qué ideas generales nos conduciría, más bien, en este orden de cosas, una vivida y no desviada *percepción de la existencia?*

Indudablemente, si el mundo está concretizado en individuos incomunicables de cuya existencia radical parte toda experiencia, y si la *duración* de cada uno de esos seres es un fluir imprevisible —una "aventura" personal—, ha de pensarse que el orden político de la coexistencia ha de ser holgado, amplio y flexible como la existencia misma; esto es, marco adecuado a las infinitas posibilidades que, frente a su destino, puede aceptar la personalidad libre. Ni el individuo puede ser definido, ni la Historia reducida a sistema, ni el orden político planificado u organizado de modo exhaustivo.

Estas ideas no sugieren, en modo alguno, un *anarquismo socializante* como el que propugna Mounier, ni tampoco una estructura política liberal. Antes bien, el liberalismo fué precisamente el primer racionalismo de Estado, *constitucionalista,* esto es, planificador racionalmente. Sólo que se detuvo, como hemos dicho, en el *individuo teórico* o incualificado, porque creía por principio que la razón individual se identificaría, en el progreso, con la razón universal.

Sugieren, más bien, un régimen que podríamos calificar de *histórico*. Casualmente —y digo casualmente porque lo creo ajeno a la intención de A. Koestler— las últimas palabras que Rubachof cruza en este mundo son con un oficial zarista, preso por muchos años en la celda contigua. Ambos personajes simbolizan adecuadamente dos posiciones-límite en la concepción política, y también las dos más radicales y decididas profesiones de fe que históricamente se han dado: De una parte, fe en la razón, tomada en su sentido objetivo y llevada hasta sus últimas consecuencias. De otra..., ¿fe en Dios la llamaremos?

Los regímenes históricos existentes en los pueblos europeos antes de la Revolución francesa eran a

modo de inmensos árboles crecidos a lo largo de los siglos sobre la sustancia humana y real de los pueblos, entre cuyas ramas sostenían un mundo muy complejo del que, sin duda, no eran conscientes los pueblos. Su estructura no respondía, ciertamente, a un sistema: era una vida superior a la de los individuos, como una cultura lo es a sus genios. La savia vital del árbol, que era el espíritu religioso y nacional que aglutinaba al pueblo, cicatrizaba de continuo las muchas brechas y erosiones que a lo largo del tiempo se le hacían, sin que dejasen éstas de permanecer en su historia y en su estructura, a menudo contrahechas. ¿Quién podrá forjar una teoría, o dar una definición, de lo que era tan individual como una vida humana? Ese otro modo de lealtad-límite que representa el oficial zarista no se basa en una profesión de fe teórica, sino en una adhesión personal a quien representa toda una vida ancestral santificada por el tiempo, un inmenso prestigio histórico investido de un poder de origen divino.

Mas el proclamar la naturaleza histórica, holgada, consuetudinaria, de la más adecuada organización político-social, ¿supone la renuncia a constituir en este terreno nada racional o humano-individual? ¿Ha de ser vedado a la ideación de los hombres y a su intervención práctica? Por lo menos, debe verse esta influencia reducida a una acción indirecta y parcial, limitada por mil respetos y consciente de su humildad.

El hombre, con su razón especulativa individual, puede realizar una *obra* en la ciencia o en la técnica, el terreno de las ideas *claras y distintas.* Pero sobre aquellas realidades que afectan a la vida del hombre no puede éste poner su mano sin que él mismo quede prendido en las rígidas mallas de su propia

obra. En este terreno cabe, a lo sumo, una *obra de arte.* Porque el artista, por lo mismo que no es consciente de las profundas fuerzas que obran en su creación, está más cerca que nadie de la realidad viva y también de la metafísica. Obra de arte fué, en frase de Exner, el Imperio Romano; y obra de arte fué también aquella multisecular continuidad de las monarquías europeas, bajo cuya sombra creció nuestra cultura, y cuyas ramas cobijan aún hoy a los pueblos más estables y felices del continente.

LA MORAL DEL EXISTENCIALISMO *

I

Etiça y existencialismo.

Quizá el planteamiento ético de más actual y urgente necesidad haya coincidido con el que se eligió como tema de las *Rencontres,* de la UNESCO, que tuvieron lugar en el verano de 1953 en Ginebra. Fué este tema "La angustia de la época presente y los deberes del espíritu", o, dicho en otros términos, la moral y la actitud humana nacidas del existencialismo y su posible superación por la fe y por la razón, las dos grandes fuerzas del espíritu.

Sabido es que el suceso espiritual más importante de la última postguerra ha sido la difusión de la actitud existencialista y su influencia en todos los

* Publicado en la *Revista de Filosofía,* núm. 42, 1952.

órdenes de la vida y de la cultura. Ciertamente que el apogeo filosófico del existencialismo es anterior a la última guerra y que sus orígenes pueden bucearse desde fines del siglo pasado. Pero el imperativo de construir todo un sistema de ética ajustándose estrictamente a la facticidad intrascendente de la existencia concreta, y, sobre todo, la difusa actitud de un escepticismo desgarrado hacia cualquier forma de normatividad ideal, de un activismo vital inmanentista que han dominado a la juventud, son los hechos espirituales que han caracterizado al primer lustro de la postguerra.

Hasta tal punto se hallan los distintos sistemas existencialistas penetrados de una problemática humana, que se ha pretendido muchas veces ver en el existencialismo no más que una "actitud" prefilosófica, un manojo de visiones y percepciones fácticas sobre la crisis del racionalismo moderno, que constituirán luego el *suelo* espiritual sobre que elevar una futura construcción verdaderamente filosófica, esto es, en algún sentido trascendentalista.

Sin embargo, valórese como se quiera el aspecto positivo de este movimiento —y aun admitiendo que se haya tratado sólo de un movimiento de crisis y de transición— es evidente la naturaleza filosófica de la crítica y de la transición que representa y que constituye un estadio en el que han confluído numerosas corrientes de indudable calificación filosófica.

El existencialismo, tomado en un sentido amplio, representa la mentalidad característica de nuestro tiempo; en él se halla contenido el signo o, al menos, la culminación del sentido histórico de esta época. Muchos, sin embargo, cerrando los ojos al verdadero ambiente espiritual humano que les rodea, y haciendo una restricción en el concepto de existencia-

lismo, no ven en este movimiento otra cosa que un snobismo o una superficial teoría literaria hecha para justificar todas las conductas en una época de superrealismo vital.

Pero tal visión de las cosas no podría explicar el más profundo denominador común de la casi totalidad de los sistemas filosóficos de hoy, ni tampoco la fascinación que ejerce sobre los espíritus, sobre todo en sus repercusiones éticas. "No hablemos de snobismo —dice Gabriel Marcel—. Es éste un modo demasiado cómodo de escamotear deshonestamente un *fenómeno capital*... Sartre y sus epígonos aparecen hoy a toda una juventud como los únicos portadores de un mensaje adaptado a la confusión sin precedentes en que se debate el mundo de hoy" (1).

En el punto de partida de todo existencialismo se halla siempre una aguda percepción de la existencia, un sentimiento de *admiración* hacia *lo que es,* y del mismo modo podría no ser o ser de otra manera, que —en frase de Platón— fué el principio de la filosofía (2). Porque esta admiración fué, fundamentalmente, existencial: esto es asombro ante *lo que existe.* En el cielo empíreo de Platón no existiría la admiración: el alma viviría allí en su elemento, en la quietud serena de lo esencial. "Lo que en un principio movió a los hombres a la primera indagación filosófica —dice Aristóteles— fué, como lo es hoy, la admiración; y entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón hicieron ante todo objeto de su investigación a las cosas inmediatas, que estaban a su alcance" (3). Y lo que admiró, ante todo,

(1) G. MARCEL: *Le phenoméne Sartre.* "Temps present", 9 noviembre de 1945.
(2) PLATÓN: *Teetetes.*
(3) ARISTÓTELES: *Metafísica,* 1, I, 2.

a los hombres fué el hecho del movimiento, el cambio; y también la individualidad, realidades que son, en su sentido metafísico, los datos radicales de la existencia.

¿Cómo, al cabo de veinticinco siglos de filosofía, ha podido rebrotar, en su simplicidad inspiradora, esa admiración existencial? No debe perderse de vista que la intrincada selva de sistemas y contrasistemas filosóficos de la edad moderna que contienden y se suceden desde el Renacimiento hasta los albores de este siglo poseen, explícitamente, un fundamento único, una idea dominante. Todos ellos pretenden arribar, por caminos diversos y a menudo antagónicos, a un ideal que les es común. Esta idea general es el racionalismo. Laplace dió a este ideal una expresión concreta y sugestiva: "Si una inteligencia potenciada conociese el estado y desarrollo de los átomos de que se compone el Universo, éste le aparecería con la evidencia de un teorema matemático; el devenir no entrañaría para ella misterio: el pasado resultaría deductible, así como el futuro predecible." Concebir a la realidad como una estructura de naturaleza racional, autosubsistente y autoexplicativa; a la ciencia como capaz, en un progreso teórico, de penetrar a la realidad de un modo omnicomprensivo, y a la contingencia como relativa a nuestra imperfecta visión de las cosas, constituye en sus aspectos principales la concepción racionalista del Universo. El cartesianismo y sus grandes derivados, el empirismo inglés, el formalismo kantiano, el idealismo en sus formas psicológica y lógica son todos ensayos diversos —complementarios o encontrados— de realizar un mismo ideal que reconoce en su base al racionalismo, la gran aventura intelectual de la Edad moderna.

Pues bien, cuando el idealismo alemán —Hegel, sobre todo— corona esta empresa con un sistema absoluto en que toda la realidad queda prendida en las mallas de la razón pura, y su devenir incierto se convierte en fases dialécticas de un todo racional, la eterna percepción de la existencia se hizo especialmente aguda para el hombre contemporáneo. Y un nuevo brote de la primitiva admiración existencial hizo posible entonces el que —en frase de Brentano— "nuestra época haya de ser celebrada porque en ella ha reverdecido la filosofía".

Esta que hemos llamado ***nueva percepción de la existencia*** advino al hombre moderno en el plano especulativo por tres vías o accesos, cuyo carácter común es el de ser rigurosamente empíricas, relativas a la realidad inmediata.

La primera de estas experiencias se dió en el campo de la ciencia: las concepciones indeterministas de la física moderna hicieron de la contingencia, no un defecto de nuestra percepción, como pretendía el racionalismo, sino un conocimiento positivo. La teoría de la relatividad, por otra parte, vincula nuestra percepción del Universo a una concepción finita y existencial. Así se hizo incompatible con nuestra visión empírica de las cosas la concepción del Universo como un desarrollo ilimitado de la Idea, y de su devenir como un proceso necesario cuya clave está escrita en signos matemáticos.

La segunda experiencia tuvo su campo en la filosofía: el riguroso empirismo bergsoniano, por una parte, puso de manifiesto la irreductibilidad a cuantificación científica de una realidad —la psíquica o espiritual— que posee un modo especial de duración irreversible y acumulativa; la fenomenología, por otra, ese análisis neutral de las vivencias y de sus

implicaciones objetivas, sacó a la filosofía del *impasse* idealista.

La tercera es, por fin, una experiencia humana e histórica: la concepción que en política inspiró el racionalismo, esto es, la ideología de la Revolución francesa propugnó una organización estrictamente racional de la sociedad, basada en la abolición de las instituciones históricas no justificadas ante la razón, y en el establecimiento de códigos fundacionales o *Constituciones políticas* trazadas a la luz de la razón. De lo cual, y triunfante la Revolución en el mundo, debía esperarse, por principio, una era de pacífica cooperación y de progresiva unificación espiritual de la Humanidad. Frente a ello, una experiencia colectiva ha mostrado un evidente proceso de heterogeneización cultural, una elevación hasta el cielo de las fronteras nacionales, la proliferación de totalitarismos nacionalistas bajo una u otra forma, la aparición inevitable de contiendas cada vez más extensas, cruentas y frecuentes.

La última guerra universal tuvo una característica muy particular: fué una guerra ideológica, organizativa —diríamos— por ambas partes, pero guerra, sin embargo. Un principio racional de estructuración individualista (liberal); otro, nacionalista; otro, en fin, internacionalista, contendían en la flagrante irracionalidad de una lucha que descarnaba hasta el máximo el fracaso de cualquier racionalismo ético-social. Estas tres experiencias que, unidas, forman una experiencia de conjunto, representan para el hombre actual el derrumbamiento de la concepción racionalista del Universo que, como estructura cerrada y total, no admitiría el menor hiato irracional en su seno y el despliegue ante sus ojos de nuevos horizontes filosóficos, en los que la existencia recupera

su sentido radical y el *problema* vuelve a convertirse en *misterio*.

El hombre que vive esta triple experiencia y que ve desmoronarse el mundo de su legalidad intelectual —para él *racionalista*— y emerger por todas partes la experiencia concreta, se acoge psicológicamente a lo que podríamos llamar *moral de la balsa;* esto es, arte mínimo, elemental, de sobrenadar sobre el mar tumultuoso de la existencia. Moral determinada por el acto mismo y sus circunstancias, por el *compromiso* autocreador, moral de fondo desesperado.

Hoy sale el ambiente de esta mentalidad cerrada y trágicamente existencialista por varios caminos que abren de consuno el espíritu y el instinto de conservación. Indice de ello es la preferencia de que hoy gozan en los medios propiamente filosóficos de Francia autores católicos como Marcel o Lavelle, que sólo profesaron el existencialismo como vivencia y percepción de la existencia concreta; es decir, la radical insuficiencia del racionalismo omnicomprensivo. Símbolo son asimismo los aludidos *Rencontres* intelectuales de la UNESCO, en las que un Mauriac ha señalado en la mera ordenación humilde y racional de la vida un asidero, un punto de apoyo, para salir del tragicismo nihilista aun sin necesidad de recurrir a las supremas vivencias metafísicas y de la fe. Y, no menos, la reciente filípica de Marcel contra Sartre y los espíritus corruptores que se instalan en los aspectos depresivos de la vida y de la realidad para utilizarlos como cantera de producción literaria.

Pero quizá ningún exponente más claro de este giro siquiera inicial que la conversión de Camus —ídolo con Sartre del existencialismo francés— hacia una actitud espiritualista de trascendencia y de

esperanza hacia valores superiores. La declaración de propósitos con que anuncia la colección "Espoir", por él dirigida, expresa esta nueva actitud en sus términos más concretos: "Estamos —dice— en el nihilismo. ¿Se puede salir de él? Esta es la cuestión que nos preocupa. Pero no saldremos de él fingiendo ignorar el mal de la época o tomando la determinación de negarlo. Por el contrario, la única esperanza estriba en llamarle por su nombre y hacer su diagnóstico para encontrar el remedio a la enfermedad. Esta colección es precisamente un inventario y, por serlo, tiene derecho a llevar su título. En ella se encontrarán reunidas obras de imaginación o de pensamiento que, directa o indirectamente, planteen el problema de la época. Podrán tener inspiraciones y propósitos diferentes, pero entre todas formarán una conciencia común, serán testimonios de un mismo esfuerzo para definir o superar la mortal contradicción en que vivimos. Si es que ha llegado el momento en que es preciso elegir, esta misma necesidad es ya un progreso. Reconozcamos, pues, que éste es el tiempo de la esperanza, por más que se trate de una esperanza difícil. Esta colección puede ayudar, al mismo tiempo, a denunciar la tragedia y a demostrar que la tragedia no es una solución, ni el desaliento una razón. Depende de nosotros que estas pruebas necesarias se conviertan en promesas."

Esta salida hacia nuevos horizontes tiene un doble origen, cuya génesis nos tocará aquí examinar de cerca: de una parte, el fracaso de los sistemas concretos, positivos, que para la construcción de una ética existencialista se han hecho; de otra, el llamamiento que el hombre nunca deja de oír hacia una tierra cálida y humana en que la conciencia se tran-

quiliza con la fidelidad a una norma y el espíritu ve un asidero de trascendencia y de sentido.

Sin embargo, esta superación de la actitud existencialista se halla todavía en su principio, indeterminada y fluctuante en su dirección definitiva. Y, por otra parte, lo que acontece en el mundo de las ideas, en las controversias intelectuales, tarda años en llegar al ambiente; es decir, al espíritu y al modo de ver y reaccionar de las gentes. De aquí que quizá sea ésta la época en que un existencialismo ambiental y difuso tenga mayor penetración y vigencia en nuestro medio social. El descrédito de ideas y de normas, la sobrevaloración exclusivista de la sinceridad y de las actitudes-límite, son índices de esta conciencia generalizada.

De aquí que el servicio más útil que puede prestarse al progreso moral es hoy, a mi juicio, el ensayar, por una parte, una recapitulación de los orígenes y los ensayos del existencialismo moral, y de otra, presentar y prolongar los esfuerzos actuales para su superación. Es decir, que estos esfuerzos no queden en la vacuidad de un humanismo sin contenido, sino que constituyan realmente el primer paso hacia una auténtica trascendencia religiosa y moral.

II

Génesis del existencialismo.

Orígenes psicológicos del existencialismo moral.

La más o menos difusa actitud ética del existencialismo reconoce su origen, más que en una evidencia

teórica, en una reacción psicológica y emocional del hombre ante el mundo espiritual que a lo largo de la edad moderna se había ido creando. Dos son, en efecto, las preocupaciones prácticas, trágicamente sentidas, por el hombre moderno, que le han llevado desde el existencialismo "de punto de partida" hasta los confines del existencialismo "totalizador" o nihilista.

Estos dos temores vitales son el que podríamos titular, con expresión pascaliana, "de la diversión de la vida", y el que Mounier llama "del mundo de detrás".

Es el primero un temor cósmico a malgastar la vida, a no vivirla en su auténtica realidad e intensidad, a perderla de un modo extrínseco, superficial, entregándose a la banalidad de las cosas exteriores y de la cotidiana y estéril charla. Aquí puede señalarse también un origen psicológico general: el ansia humana de perpetuación y trascendencia, que, conjugada con la dolorosa sensación de envejecimiento, aspecto personal de la incomprensión que toda razón experimenta hacia el cambio, produce el desgarrador sentimiento de "perder la vida entre singulares", entre aquello que no la merece.

La otra preocupación típicamente existencial es la del "mundo de detrás", que consiste en un oscuro temor —tan viejo, por otra parte, como el espíritu humano— a perder la vida entre fantasmas; esto es, en las propias creaciones del hombre, en realidades ficticias forjadas por él mismo para explicar lo que de otro modo no podría entender. Se trata en definitiva de la tendencia de simplicidad realista o de higiene mental que ha producido periódicamente los empirismos filosóficos —válvula de escape del pensamiento—, pero que, en esta reacción antiidealista, hubo de adquirir acentos dramáticos.

En el sustrato común de ambas preocupaciones puede reconocerse la primordial sobrevaloración de la existencia concreta, cuyo reverso es una falta de fe en toda ideología o construcción teórica que se eleve sobre la existencia misma. La percepción de la existencia en su inasequibilidad a todo intento de sistematización produce, necesariamente, un sentimiento de desconfianza hacia cualquier teoría o mediatización ideológica, y una exigencia de autenticidad vital en las propias e intransferibles experiencias. Es éste un sentimiento personal que totaliza en una sola la realidad objetiva con la propia vida íntima; algo semejante a lo que en la moderna terminología marxista se quiere expresar con ese "sentimiento oceánico", que incluye en la propia vida, hasta penetrarlo con ella, el sentido de toda la existencia. Buceemos brevemente en la génesis y realizaciones de estas dos fuentes prácticas del movimiento existencialista que explicarán después, de modo especial, la ética del mismo.

1.° *La diversión de la vida.*—La fobia existencialista de "la existencia dispersa", de la disipación del vivir en una exterioridad que mata su verdadero sentido, tiene su origen inmediato en el tema pascaliano de la "diversión de la vida". En él están contenidos los dos sentidos diferentes que, a mi juicio, tiene esta preocupación existencialista.

El primero es el que podríamos llamar de la *banalidad del mundo social.* Nadie como Kierkegaard ha experimentado en sí mismo este sentimiento: "En lo más íntimo del hombre, dice, habita siempre la angustia ante la contingencia del existir, ante la posibilidad de pasar, en un mundo sin sentido, inadvertido a los ojos de Dios... La sociedad (el mundo burgués de su época) ha construído, sin embargo, un

sistema completo de ensordecimiento mutuo, una vida perdida en salones, convencionalismos y ocioso visiteo". Otro tanto habría dicho el solitario danés, si se hubiera tratado de nuestra época, de la organización activista de la vida en la que todos, como el loco activo, emplean en divertirse precipitadamente el poco tiempo que no se gasta en trasladarse de un lugar, en buscar el confort y en producir medios para estos fines.

En Schopenhauer y Nietzsche se encuentra la misma percepción de una existencia que se pierde estérilmente, que se muestra incapaz de afrontar su propia afirmación. La "pacotilla de la naturaleza" de que habla el primero, y el mundo "de los esclavos" a que se refiere Nietzsche, representan un caudal de vida que se pierde en la mera conservación de su estéril existencia. Ambos se separarán después en su concepción de la verdadera vida, en la elevación del "hombre distinguido", que si para Nietzsche consistirá en afirmar la vida misma en su aspecto inmediato de actividad sensorial, para Schopenhauer, que se alejará así hacia un transmundo contemplativo, habrá de suponer una negación de la voluntad de vivir.

Bergson, por su parte, acusa esta preocupación al contraponer a una moral y una religión *abiertas*, creadoras, una moral y una religión *cerradas*, utilitarias. "La sociedad hecha, cerrada, traza al individuo el programa de su existencia cotidiana, un camino que se abre ante nosotros, y nosotros lo seguimos" (4). Así se perpetúa, en la parte más extensa del vivir humano, la sinfonía monorrítmica de una existencia oscura, intercambiable, que no se hace consciente de sí misma ni es dueña de sus destinos, que no vive, sino más bien *se vive*.

(4) BERGSON: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, c. I.

Para Heidegger, a su vez, los dos modos fundamentales del ser, *existenciales* primeros, son la existencia *auténtica* y la *inauténtica*. En ésta, el Yo, lejos de su independencia y autonomía, vive bajo el dominio automático y ciego del impersonal, del *Man* (se dice, se piensa...). "La charla cotidiana hace del lenguaje, que debe ser medio para ponernos en contacto con algo real, un fin, un clima vital. El *Dasein* de la existencia inauténtica no tiende en realidad a comprender la cosa o a vivir en su problema, sino a saber lo que se dice de la cosa. La palabra es, para él, todo. La realidad le desaparece como objeto. Tal es el modo de ser de esta existencia fundamentalmente desarraigada" (5).

En Jaspers y en G. Marcel la inautenticidad de la dispersión social se centra en esa especie de legalidad que la sociedad crea bajo el lema del "es natural". A todo modo mecánico, instintivo y cobarde de obrar, la sociedad le confiere el título de naturalidad y lo acoge con la fórmula de "es natural". A esta expresión de una vida cerrada e irresponsable, vida "de repetición", podría añadirse el calificativo de "humano" que en el lenguaje corriente se atorga a cuanto cae dentro de esa infravida humana.

En Sartre, el héroe de *Les Mouches* —Orestes—, se rebela contra la insinceridad convenida de la vida social. "Entonces ¿es éste el bien? Marchar suavemente, siempre suavemente; decir siempre *Perdón* y *gracias*..., es esto... el Bien, su bien" (6). En otra de sus obras ve un modo de vida y un sector de gentes para los que la moral existencialista de la "res-

(5) M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 1935, pág. 170.
(6) SARTRE: *Les Mouches*. París, 1943, pág. 81.

ponsabilidad total" ha de producirles horror, porque les arranca de los pretextos de circunstancias o condiciones nativas insuperables tras los que amparan la inautenticidad mecánica de su vida (7). Este tipo humano del *filisteo, del vaut-rien,* que huye por cobardía espiritual de afrontar los problemas en su profundidad metafísica y la existencia en su real tragicidad, tiene numerosas encarnaciones en los precedentes históricos del existencialismo. Así, Sócrates, como inspirador remoto de la corriente, ejerce su *mayéutica* con los hombres sinceros, conscientes de su ignorancia, nunca con los filisteos cuya ciencia y cuya actitud están esencialmente pervertidas. El estoicismo más tarde contrapone la vida del *sabio* a la del vulgo, que no quiere aceptar para la dirección de su vida el conocimiento verdadero de la naturaleza. San Agustín, por su parte, sitúa la vida del *alma en gracia* en un plano superior y absolutamente distinto de las demás cosas naturales, entre ellas las otras almas. Lutero, por fin, pretende ver una autenticidad religiosa en el alma situada en contacto directo con la palabra divina, frente al ambiente de interpretaciones y relaciones convencionales forjado por la mediatización eclesiástica. El mismo filisteísmo, típico del mundo burgués, inspiró la "exigencia de sinceridad" de André Gide y su generación literaria, Martín du Gard, etc., que alcanza a influir en la obra de Mauriac y del propio Sartre. "A los que esconden su propia total libertad —concluye Sartre— bajo excusas deterministas los llamaré *cobardes;* a los que procuran demostrar que su existencia es necesaria, cuando es la contingencia misma, los llamaré *sucios* ("salauds")" (8).

(7) SARTRE: *L'Existentialisme est un Humanisme.* París, 1946, página 56.
(8) SARTRE: íd., íd., pág. 84.

La otra manera de perder la existencia, para esta fobia inspiradora del pensamiento existencialista, consiste —dentro ya de una vida personal, no disipada— en adoptar ante ella la *actitud del espectador,* de aquel que desdeña vivirla activamente para contemplarla estéticamente. Pascal y Kierkegaard han coincidido en una muy semejante descripción y apreciación del estadio estético del hombre (9).

Unos son, efectivamente, los que en la vida hacen las grandes cosas y otros los que cantan sus epopeyas; cuanto más grandes cosas ha hecho un pueblo, por lo común, menos historiadores y panegiristas tiene. El hombre sencillo que actúe en primera persona, identificándose con la trama de la vida, es el que realmente vive, sufre, triunfa o muere. Su obra no puede ser comprendida por el espectador más que vaciada de su sentido objetivo, como realidad pintoresca, plato fuerte que ofrece la vida, con el valor estético de lo típico o de lo personal. La cultura, adquirida como tal, sin el hilo conductor de una finalidad interna que la convierta en sabiduría, conlleva, generalmente, una dosis mayor o menor de esteticismo que enseña a apreciar polifacéticamente el mundo de los valores al paso que incapacita para comprometerse personalmente en la realización de ninguno.

La descripción heideggeriana de la existencia inauténtica incluye también muchos aspectos de este modo estético de "la diversión de la vida". Perdido el contacto con lo real, el *Dasein* gusta vivir de apariencias: lo nuevo, lo que se dice, lo típico diferencial... La vida se reduce así a *instantes sin presencia* (10). Visiones vividas en tercera persona, que si

(9) Vid. KIERKEGAARD: *Uno u otro.*
(10) HEIDEGGER: *Sein und Zeit,* pág. 185.

no tuviesen muy distintos intérpretes o actores, no podrían haber existido.

La crítica marxista, que ha visto en el existencialismo "la última excrecencia del mundo burgués", le ha reprochado una supuesta actitud estética que ha creído ver en su "conocimiento y aceptación de la existencia". Pero el esteticismo como tal —la actitud superficial del "seductor" o del "turista" en la vida— no sólo ha sido rechazado por el existencialismo, sino que ha constituido una de las fobias motrices de su pensamiento (11). Sólo en Albert Camus cabe señalar una actitud que parece asemejarse a la del seductor esteticista. La exigencia de compromiso activista *(engagement)* y la avidez de experiencia, que son características del existencialismo, sugieren a Camus lo que él llama una moral de la cantidad, por oposición a la moral —abstencionista, según él— de la cualidad. "La mayor desgracia para el hombre es una muerte prematura que limite sus experiencias. Es preciso coleccionar todos los aspectos del amor (12). ¿Por qué amar excepcionalmente para amar mucho? (13). La experiencia es madre de la ciencia." El *Santo* representa para él la moral de la cualidad y lo opone —con un cinismo *muy existencialista de postguerra*— a *Don Juan*, que simboliza su moral, la moral de la cantidad. Puede, sin embargo, verse fácilmente que el aspecto que recoge Camus de la figura típica del seductor no es su exterioridad incomprometible, sino la intensidad y cuantía de experiencias.

El esteticismo, en todo caso, constituye la segun-

(11) Vid. MOUNIER: *Introducción a los existencialismos.* Madrid, 1949, página 86.
(12) A. CAMUS: *Le Mythe de Sisyphe.* París, 1942, página 102.
(13) A CAMUS: Idem, íd., pág. 97.

da forma de dispersar la vida, de perder esa existencia que es la revelación primaria para todo existencialismo y que, para los existencialismos propiamente tales, es también la única realidad de que disponemos y que somos.

2.° *El trasmundo ideológico.*—La segunda gran preocupación práctica que ha espoleado a la especulación existencialista es la que hemos llamado con Mounier *mundo de detrás* (14) o fobia de la duplicación de la realidad. Ya dentro de una existencia *auténtica,* consciente de su problematicidad profunda y de su valor, otro modo de perder ese bien único de la existencia sería, en efecto, el emplearla en entidades míticas creadas por el propio hombre para lograr una explicación o inclusión en sus categorías de la verdadera realidad.

Esta preocupación, que, como he dicho, es el móvil de todos los empirismos, puede hallarse también en todos los representantes y en los antecedentes, aun los más remotos, del existencialismo. Tal es el sentido, por ejemplo, del monismo físico de los estoicos que, frente a la complejidad de categorías metafísicas de Aristóteles, redujeron a una sustancia única —material y espiritual a la vez— el Universo, subsumiendo en ella materia y forma, potencia y acto, cuerpo y alma, etc., "entidades todas que no tendrán fuera de la mente un correlato en la realidad pura y simple". Sin embargo, la construcción de un panteísmo materialista les llevó también a admitir supuestas entidades como las representaciones o las ideas con un carácter corpuscular. Y los epicúreos, movidos por el mismo impulso, depuraron subjetivamente el campo de admisibilidad al exigir la pre-

(14) MOUNIER, *Ob. cit.*, pág. 185.

sencia inmediata del objeto y sentar como criterio único la percepción sensible.

En un plano completamente distinto, la filosofía agustiniana —y la gran corriente de pensamiento que de ella parte— busca también una experiencia inmediata y viva, verdaderamente real, frente a las abstracciones y creaciones intermedias del propio espíritu humano. En ella se trata de la relación salvadora del alma concreta con el Dios personal del cristianismo, por encima de *todo lo demás,* que aparece inútil y sospechoso. "Infeliz el hombre —escribe San Agustín— que conoce todas esas profundas cosas de la tierra y del cielo, pero no te conoce a Ti; pero feliz quien te conozca, aunque de ello pueda no saber nada" (15).

La reacción nominalista del siglo XIV —como antes, en cierto modo, el scotismo antitomista— obedece al mismo temor a lo inmediato, al fantasma interpuesto, a "conocer por lo más lo que podría conocerse (en sí) por lo menos", como reza el conocido principio de la economía del pensamiento de la escuela ockamista. Este ansia de lo inmediato —cuya otra cara es el temor a *mundo-de-detrás*— penetrará a toda la filosofía renacentista y llegará hasta el mismo Descartes, cuya duda metódica y el carácter intuitivo que, con tanta insistencia, adjudica a su principio fundamental *...pienso..., luego existo,* responden a esta inspiración, aunque después el forzado desarrollo de sus mismas premisas le conduzca al mayor apriorismo filosófico, iniciador de la gran empresa racionalista de la edad moderna.

Kierkegaard, en los albores de la reacción existencialista, siente con especial tragicidad esa fobia hacia un mundo teórico ficticio, que en su época ha-

(15) SAN AGUSTÍN: *Confesiones.* Libro V, caps. IV y VII.

bía adquirido pretensiones de sistema definitivo, fobia que en él se alía profundamente con un desprecio hacia el filisteísmo científico que vive tan satisfecho en sus conceptos como el burgués en su butaca. "La existencia —dice— compete a lo singular..., y la filosofía contemporánea conoce sólo la inmutabilidad de los conceptos" (16). "El propio filósofo se consuela en su vida con algo muy distinto de sus solemnes peroraciones de cátedra" (17).

El sistema bergsoniano, por su parte, puede decirse que está penetrado de esta inspiración inmediatista, o más bien, que es, o pretende ser, la realización de un auténtico empirismo, de una filosofía vista *desde dentro,* libre de toda construcción antropomórfica. La concepción de su *evolución* metafísica la logra abandonando el mecanicismo discontinuo (del evolucionismo darwinista, por ejemplo), y también el finalismo (antropomórfico, según él) —artificio, *mundo-de-detrás* en ambos casos—, para situarse en el fluir mismo, en su momento vivo y creador. Su concepción de la moral y de la religión no son, por otra parte, más que traslados de ese punto de vista a estos órdenes. Camus, a su vez, confiesa con su rotunda expresividad el papel que en su obra cabe a esta fobia de la duplicidad: "El hombre del mundo absurdo, que se siente anonadado en él, se libra de todos los fantasmas y puebla su universo de las solas verdades de la carne" (18).

Sartre, en fin, aparte de su antiesencialismo de raíz que le sirve para la definición misma de su pensamiento, caracteriza a la moral como una liberación de lo que él llama espíritu de seriedad *(esprit de se-*

(16) KIERKEGAARD: *Die Tagebücher,* II.
(17) KIERKEGAARD: Idem, íd.
(18) CAMUS: *Ob. cit.,* pág. 84.

rieux) consistente en considerar a los valores más objetivos pertenecientes a un trasmundo más allá de mi ser y de mi vida.

Basado en estos motivos prácticos, y a la luz de aquellas visiones teóricas, el existencialismo ético buscará para el hombre una *conversión* personal, una nueva actitud existencialista y liberadora. Esta entrañará, como veremos, una consciencia de la verdadera situación humana, y, consecuentemente, una aceptación radical o una trascendencia, según las distintas concepciones morales. Pero antes conviene examinar la génesis histórica concreta de la ética existencialista, pues ella contribuirá a iluminarnos el doble problema de la valoración de los existencialismos éticos dentro de la legalidad de la escuela, y el de las posibilidades reales, desde un punto de vista lógico universal, de una moral existencialista. No puede olvidarse que fué precisamente la vía ética el cauce por donde el pensamiento contemporáneo salió del *impasse* kantiano-idealista hasta las perspectivas filosóficas típicamente actuales.

Orígenes históricos.

Es de Kant de quien parte la separación entre la ética y el orden teorético de los fines. El proclamó la oposición neta entre ley moral y naturaleza. En la *Crítica de la razón pura* se cierra el acceso de la razón al ser verdadero trascendente cuando se hace consistir el conocimiento en una síntesis con un elemento formal-categorial. De no contentarse con una concepción relativista de la moral, era preciso buscar una vía distinta y directa de acceso a un mundo objetivo en el que el Yo no sea la protorrealidad.

Para comprender la génesis y sentido de la ética kantiana hay que huir, a mi juicio, de dos interpretaciones muy extendidas de la misma. Según la escuela marburguesa, el imperativo categórico debe concebirse, al igual que la cosa —en sí—, como una idea meramente *regulativa*. Para esta teoría sólo el Kant precrítico fué metafísico: las Críticas constituyen sólo una teoría de la ciencia, y tienen en su sentido conjunto el fin de mostrar la imposibilidad de toda metafísica. La ética en sí no necesita de fundamento metafísico: su sentido se circunscribe al ámbito categórico-formal.

La otra interpretación del formalismo kantiano se realiza desde el ángulo de la Escolástica, para la que la moral no se opone a naturaleza, sino que es su culminación. Coincide con la anterior en considerar como al verdadero Kant al Kant de la razón pura, y supone que la "razón práctica" es un arbitrio posterior creado por Kant vista la imposibilidad de salir de lo puramente fenoménico y, consiguientemente, de fundamentar una ética.

Nada más lejos de la realidad que una y otra interpretación. El Kant metafísico de la juventud es el mismo de las Críticas, y el mismo también del *Opus postumum*, que, como ha mostrado la crítica posterior, enlaza con aquellas primeras ideas.

En rigor, cuando definía el Yo trascendental como sujeto del conocimiento, anunciaba ya una Crítica de sus funciones prácticas. Porque concebir al juicio moral en la estructura de los objetos pensables *(Inbegriff)* hubiera sido someterlo al determinismo causal y a la relatividad del Universo natural; la interpretación neokantiana abría la puerta sólo para un positivismo ético. Lo que Kant hizo, en realidad, fué negar la posibilidad de la metafísica como ciencia

teorética; pero aspiró desde el origen de su concepción a fundamentar sobre el terreno práctico, ético, la verdadera y definitiva metafísica. Las inmensas repercusiones que de esta nueva concepción vamos a ver no se explicarían, ciertamente, si se tratase de una añadidura o concesión por necesidad de última hora.

Sin embargo, para ser exactos, no es el imperativo categórico —la ley moral de carácter formal— lo que ha abierto nuevas perspectivas ético-filosóficas. Stuart Mill se encargó de demostrar (19) que, en realidad, no pasa de ser una ficción psicológica con la que cabe probar —por activa o por pasiva— el absurdo de un juicio moral y el de su contrario. Lo que propiamente ha perdurado es su idea de buscar un acceso nuevo al mundo de los valores, es decir, de concebir a éstos como algo inasequible a la razón teorética que sólo puede hacerse cargo del ser indiferente. Esto acerca, como veremos, a un concepto personalista de la moral, inclinando en este sentido la vieja antítesis —tan vieja como la ética— entre la objetividad inmutable de los valores y el mundo personalísimo de las intenciones y de los actos morales.

Así, Jacobi se plantea inmediatamente el problema de cómo partiendo de la radical diferenciación entre el mundo fenoménico de la naturaleza y el supraempírico de la ley moral, pueden coincidir ambos en el sujeto concreto, que, al obrar moralmente, debe seguir, con expresión socrática, su propio *daimonion* profundo. Y halla solución en su doctrina del *gusto moral,* aplicando al acto moral la teoría artística de la "finalidad sin fin" que se encuentra en la *Crítica del Juicio* de Kant, doctrina que luego complementará y hará suya Schiller. Esta corriente nos pone de

(19) STUART MILL: *Utilitarianism,* cap. I.

un golpe, desde Kant, a las puertas de lo que en la actualidad ha llegado a ser la "ética del acto gratuito" de Gide —la moral construyéndose a sí misma como la obra de arte—, o ante el existencialismo ético. Pero no es éste el camino que sigue el hilo evolutivo del pensamiento moral.

La línea que se prolonga hasta hoy encuentra su eslabón inmediato en la escuela de Baden. Rickert, en efecto, introduce una transformación en la teoría kantiana, consistente en extender a todos los órdenes axiológicos esa característica del valor moral que lo hace asequible sólo a una entrada directa, práctica, tal como propugnaba Kant. Es, en cierto modo, una operación contraria a la realizada por Jacobi y Schiller, pero que conducirá, a través de varias incidencias, a un mismo punto. Esta concepción establece ya un mundo de los valores independientes del sujeto, pero conserva del formalismo kantiano su reducción a partir de un análisis trascendental, con lo que tales valores quedan a caballo entre el formalismo y el objetivismo axiológico.

En el paso siguiente en esta evolución tiene gran influencia un pensador que trae al pensamiento moderno un germen de aristotelismo escolástico: Francisco Brentano, con su concepción de los sentimientos intencionales, que, complementada en su teoría de la evidencia o claridad interior, abre la puerta a un orden objetivo de valores a partir de las vivencias del sujeto, pero no deducidos por vía formal. Este análisis es prolongado y completado por Schward, quien considera la preferencia del acto moral como *preferencia sintética,* a diferencia de aquella otra, *analítica* —no moral—, que obedece en cada caso a la intensidad o a la superposición de los deseos. En Brentano está ya preformada la escuela fenomenoló-

gica de N. Hartmann y, en germen, la axiología de Max Scheler, para quienes los valores pierden no sólo su naturaleza formal, sino incluso su relación con el ser fenoménico o transfenoménico. El valor *vale* —simplemente—, y se capta por *sentir valorar a priori*. Esta es la ética de los valores, llamada *material* por oposición al concepto de *formal*.

En Scheler, sin embargo, se hace ya claramente explícito el germen de autonomía ética, antiintelectualista primero y antiformalista más tarde, que venimos persiguiendo desde Kant y Rickert, y que, en definitiva, propende a vincular el acto moral al obrar libre y autónomo de la persona. Así como Hartmann coloca los valores en un reino de esencias independientes del pensar, Max Scheler los convierte en *bienes* (para un sujeto) e inmanentes a la cosa. Por otra parte, el valor personal es, para él, fundamento de todos los valores: "El valor de la persona —dice— es superior a todo valor de cosas, organizaciones y comunidades" (20). Claro que esta *persona* no es, en él, el individuo aislado e indiferenciado del individualismo, sino el espíritu humano vinculado a Dios y a una corriente solidaria y comunitaria de valores espirituales. Este mismo designio inconsciente operaba ya en la teoría de la "ley individual" de Simmel, espoleado por la idea de que cuanto más alto es el ser de un sujeto moral, más relacionada se halla la unicidad irrepetible de su acción con la ley moral, de la que, en cierto modo, resulta creador.

Bergson, por su parte, y por un camino en algún modo independiente, identifica también la moral auténticamente humana con un espíritu creador, abierto, en el que la voluntad individual se compenetra con el sentido de la evolución y de la vida.

(20) SCHELER, MAX: *El formalismo en la moral*. Madrid, 1941, pág. 17.

En este punto desembocamos ya en el existencialismo propiamente tal. Prescindiremos en esta exposición de aquellos autores y sistemas que, partiendo de principios existencialistas, utilizan después algún aspecto psicológico en la descripción del existente humano para saltar a una trascendencia, sea metafísica-esencialista o religiosa. Y ello porque las posibles construcciones éticas de estos sistemas no pertenecen ya en ellos, dada la situación posterior que la ética tiene en todo sistema, a la inspiración propiamente existencialista, que quedó superada con anterioridad. Por otra parte, el existencialismo *como sistema* —es decir, el que lo es de raíz y de consecuencias— se considera ajeno, en su aspecto positivo, a esos otros sistemas, que rechaza de plano.

Según Camus, "no son verdaderos filósofos existencialistas los que, habiendo tomado la angustia como punto de partida de sus reflexiones, hacen el salto a lo eterno: Kierkegaard y Chestov, por ejemplo, que del irracional saltan a una trascendencia cuyo signo es la paradoja y la contradicción: Husserl, que después de haber negado el poder integrador de la razón humana, se instala de refilón en la Razón eterna". "Kierkegaard —concluye— suprime así mi nostalgia, y Husserl armoniza otra vez este universo. No era eso lo que se esperaba: se trataba de vivir y de pensar entre estas desgarraduras... El salto final restituye a Husserl lo inmutable y su confort... Saber mantenerse en esta arista vertiginosa; ésta es la honestidad lógica; lo demás son subterfugios" (21). En cualquier caso, es precisamente sobre estos sistemas —que podríamos llamar existencialistas intras-

(21) CAMUS: *Ob. cit.*, pág. 71.

cendentes— donde pretendemos hacer la crítica de las construcciones éticas ensayadas, para analizar después las posibilidades, en su seno, de una ética coherente.

En Heidegger, padre de toda esta corriente, el arrojado concreto a la existencia *(Dasein)* conoce por la *angustia* los tres elementos de su situación: abandono, posibilidad y caída. En presencia de esta visión de la propia finitud, la conciencia moral (existencial) le hace una llamada silenciosa, irrazonada (cósmica) para salir de la inautenticidad de la existencia banal, dispersa, y adquirir la *Durchsichtigkeit*, verdad radical, transparencia de la propia existencia y de la propia situación. Ello determina en el *Dasein* una existencia prospectiva, una anticipación o despliegue existencial hacia adelante. Anticipándose así, elige el *Dasein* sus propias posibilidades en la consciencia de su responsabilidad entitativa y en presencia de la muerte absoluta, destino final que define a la existencia *(Sein zum Tode)*. La aceptación de la muerte determinará realmente esta autenticidad trágica.

Aquí puede observarse ya una transmutación en el sentido de la ética: faltando el dualismo necesario para que ésta se construya con el puesto y carácter que suele poseer en los sistemas filosóficos, se hace inmanente al ser que existe, y, al paso que semeja desaparecer como capítulo de estos sistemas, un acento ético se apodera de toda la concepción filosófica que parece identificarse, en cierto modo, con una soteriología ética.

De acuerdo con esto, Albert Camus evita explícitamente la construcción de una ética dentro de su obra, porque —dice— toda moral supone un Dios o un orden superior e imperativo de esencias que no cabe admitir, y, por otra parte, pretende justificar

la existencia, que es en sí plenamente absurda. De estos dos principios —ateísmo o, mejor, anti-eternismo y absurdismo— deriva Camus lo que él llama *un estilo de vida* (por oposición a una ética), cuyas características son una *rebelión* (decisión de vivir conforme al absurdo), una *libertad* que emana de ella y una *pasión* (resolución de *aprovechar la vida* en todas las experiencias posibles). Los dos primeros términos —que podríamos considerar metafísicos— tienen, desde su origen, un sentido de preparación para el tercero. Aun más acusadamente que en Heidegger la analítica existencial se resuelve —y consiste realmente— en una *conversión*, esto es, en la adopción de un "estilo de vida". La ética, a la vez que pierde su sentido propio y sus límites, parece penetrar la totalidad de su pensamiento. Quizá el sistema de Camus sea, dentro de su carácter predominantemente psicológico y literario, aquel en que se dan más puramente las líneas generales de la ética posible dentro del existencialismo.

Pero en ninguno de estos sistemas se ha realizado un esfuerzo por construir una ética sistemática y determinar, dentro de lo posible, un fin y una normatividad moral más que en la obra de Jean Paul Sartre. Por esto, porque representa una culminación y una visión al desnudo de esta filosofía de la nada y del absurdo, porque cierra todo camino a doctrinarismos intermedios y por la intensa sugestión que ejerce hoy sobre los espíritus, especialmente de la juventud, haré de este sistema una exposición más detenida, que servirá después para el enjuiciamiento crítico-teórico y para el examen de su posible superación.

III

La construcción de una ética.

La construcción ética de Sartre.

Las ideas que descubren —o preparan— la concepción ética de este *existencialismo llevado hasta sus últimas consecuencias* aparecen, por orden dialéctico (no cronológico) en sus obras *La Nausée, Huis-Clos, L'Etre et le Néant, Les Chemins de la Liberté, Les Mouches,* y en el opúsculo *L'Existentialisme est un Humanisme.*

Su obra filosófica fundamental, *L'Etre et le Néant,* concluye anunciando un examen de moral, que no ha aparecido, aunque las líneas generales de su pensamiento ético están condensadas con la mayor expresividad en el opúsculo citado en último lugar.

La primera experiencia del existente sartreano, en orden a una ética, es la que da título a *La Nausée.* El hombre experimenta una incomprensión natural —un *asco* indescriptible— hacia la contingencia (superfluidad) del mundo en que vive; pero sobre todo y antes de extenderlo a la realidad toda, hacia la presencia de *los demás.* La repetición innecesaria de subjetividades semejantes a la mía, la sensación indefinible de *estar de más* entre los otros, de haber llegado innecesariamente "demasiado tarde a un mundo demasiado lleno", de tener que vivir en competencia y lucha con mis semejantes, provoca en mí un sentimiento intolerable. Yo no tenía derecho a existir. Aparecí por casualidad; existo como una piedra, una planta o un microbio" (22).

(22) Sartre: *La Nausée.* París, 1938; pág. 112.

Este sentimiento primario de repugnancia cósmica —previo a la angustia— fué ya experimentado y expresado por Kierkegaard: "Todo se me hace inexplicable, ajeno —decía—, desde el diminuto mosquito hasta los Misterios de la Encarnación; todo se me hace inexplicable, y yo mismo, sobre todo, todo *apesta* y yo sobre todo" (23). Trátase, en el fondo de la incomprensión racional —origen de la admiración— que fué fuente de la filosofía: incomprensión hacia lo múltiple, hacia lo táctico, hacia el movimiento. Pero en Sartre adquiere una vehemencia especial frente al ser en general que se opone al sujeto y no es asimilable por él: frente a la sólida y extraña existencia, frente a lo vivo en particular, *viscoso;* frente a lo personal, que, ajeno también a mí, pretende tener mi misma naturaleza. "El fracaso original —dice Sartre —es la existencia del otro" (24). El infierno —concluye en su *Huis Clos*— son *los otros.* Dios como persona —límite de la alteridad— en esa concreción incausada absolutamente inexplicable y extraña para mí, que, como ninguna otra, me hace sentirme de sobra en la existencia, es el supremo odiable. "El ser —puesto por creación— no puede afirmarse como ser más que contra su creador", declara Orestes en *Les Mouches* (25).

En *L'Etre et le Néant,* Sartre vierte en términos objetivos este sentimiento; la vida carece de sentido. "El *ser en sí* (objetivo) no es ni posible ni imposible: *es.* La conciencia lo expresará diciendo que *está de más;* esto es, que no puede derivarse de cosa alguna ni mucho menos de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación con otro, *el ser en sí*

(23) Kierkegaard: *Die Tagebücher,* I.
(24) Sartre: *Huis Clos,* pág. 321.
(25) Sartre: *Les Mouches,* pág. 32.

está *de más* por toda la eternidad" (26). Esto coincide con la típica percepción de la existencia, punto de partida de todo existencialismo. El aspecto antirracionalista de este principio —esto es, opuesto a la concepción universal del racionalismo— lo expresa Sartre de este modo: "La realidad humana es desdichada en su ser porque existe perpetuamente presionada por una totalidad (objetiva) que jamás puede llegar a poseer, porque no podría alcanzar *el ser en sí* sin perderse como *por sí* (sujeto)" (27). Es, justamente, la posición antitética a los ideales hegelianos y científicos de identificación con el espíritu absoluto, o de conquista, en un *progreso* teórico, de la ciencia universal.

El último capítulo de *L'Etre et le Néant* se titula "Perspectivas morales". En él se sientan sólo unas líneas muy generales de su "actitud vital", todavía poco meditadas en relación con su posterior artículo divulgador *L'Existentialisme est un Humanisme.* El valor fundamental —si así puede llamarse— es la "carencia radical por la que el *por sí* se determina en su ser como carencia". Esto conlleva, en primer lugar, una renuncia a la psicología y a la ética del interés (utilitarismos). Si el sujeto se define como carencia, como existencia radicalmente desdichada, la adquisición de medios para la propia subsistencia no puede determinar un modo de existir.

En segundo lugar, renuncia a lo que Sartre llama "espíritu de seriedad" (*esprit de sérieux*). Este espíritu consiste, fundamentalmente, en considerar los valores morales como objetivos o trascendentes, en hipostasiar lo que es enteramente subjetivo y sentirse por ellos vigilado. Secundariamente, en transferir la valoridad del acto mismo a las cosas que deben desearse. En el *esprit de sérieux* se expresa en Sartre la antedicha fobia *del mundo-de-detrás;* el segundo aspecto entraña, además, la repulsa de toda ética material o finalista.

(26) SARTRE: *L'Etre et le Néant,* pág. 34.
(27) SARTRE: *Idem, íd.,* pág. 134.

Ya en un plano positivo, esta actitud ética exige que la libertad se asuma como valor único; es decir, en su verdadera naturaleza; que se decida por el ideal de *no-ser-lo-que-es* y *ser-lo-que-no-es* o, en otros términos, que si la existencia es prospección y carencia radical, acepte la propia naturaleza y el propio destino. Mirar en todo momento lejos, salir de sí hacia un futuro esencialmente disponible y libre, actuando siempre, comprometiéndose en experiencias nuevas "que no dejen cubierta una retirada". Así la libertad se hará su propio fundamento, su propio fin, y así, en ciertos momentos privilegiados —como los éxtasis de Plotino—, el hombre "rizará el rizo", será dios y se bastará a sí mismo: logrará la plenitud posible del ser y su autonomía.

Por el contrario, la participación en el *esprit de sérieux* condena al hombre a la desesperación final, porque, obrando sobre la realidad y siendo ésta esencialmente carencial, "todas las acciones del hombre son equivalentes" (en su inutilidad). Y así "viene a ser lo mismo emborracharse en soledad que conducir pueblos. Y si una de estas actividades sobresale de la otra, no será por su fin real, sino a causa del grado de consciencia que posee de su fin ideal; y en este caso sucederá que el quietismo del borracho superará a la agitación vana del conductor de pueblos" (28).

A estas bases generales para una ética —activismo e inmanencia— apenas añadió Sartre, en un principio, algún juicio personal como el que se ha repetido

(28) SARTRE: *L'Etre et le Néant,* pág. 721.

tantas veces: "El ateísmo tranquilo (de los filósofos racionalistas) suprimió muy pocas cosas de Dios, solamente su existencia: le queda al hombre de hoy suprimir lo demás para hacerse incinerar después de una vida de alegría" (29). Con estas sugerencias, y con un tono sexual muy acusado a lo largo de su obra (tercera parte de *L'Etre et le Néant*) en que desarrolla la idea de Camus de "las verdades únicas de la carne", no es extraño que Sartre haya sido vislumbrado por una juventud de postguerra ávida de experiencias y entregada forzosamente al momento presente, como el filósofo de su época y de su estado espiritual.

Dos obras literarias —la novela filosófica *Les Chemins de la Liberté* y la pieza teatral *Les Mouches*— representan vívidamente los dos momentos capitales del existencialismo ético de Sartre: la disponibilidad —libertad pura, *para nada*, que es el hombre— y el compromiso *(engagement)* liberador. En la primera, Mathieu Delarue, amante primero de Marcelle, enamorado después de Ivich, en busca siempre de la libertad, rehusa en todo caso adquirir compromiso alguno. Al fin de *La Demora* (segundo volumen de la novela), Mathieu se declara libre. ¿Tiene, sin embargo, alguna significación esta libertad inédita?

Les Mouches puede ser una continuación y una respuesta de esta escenificación de su moral. Se trata de una versión de *Electra* que pretende ser una crítica venenosa de la moral cristiana: los habitantes de Argos, presa del asco cósmico hacia la existencia oscura y sin sentido que les ha sido conferida *para nada*, quieren "objetivar su desdicha ontológica en un pecado original que cometen Egisto y Clytem-

(29) Lelong: *Jean-Paul Sartre, optimiste*. En "Croix de París".

nestra. Vencidos, sin embargo, por los remordimientos —que simbolizan las moscas— los de Argos entretienen la conciencia del pecado "jugando a las confesiones"—, balando su arrepentimiento en el rebaño del buen pastor Júpiter", y olvidándose así de la angustia esencial. Júpiter bendice estas prácticas. ¿Qué obra de tiranía, humana o divina, no comienza por ocultar a los hombres la sagrada e inmensa fuerza de su libertad? Mas viene Orestes, que, dueño de sí mismo, sin familia, ni patria, ni oficio, es libre. Pero libre ¿de qué? De nada: su alma le aparece como *una soberbia* ausencia. La incomprensión, la náusea hacia la existencia contingente se extiende, y, sobre todo, a su propia alma. Quiere liberarse empleando su libertad, *comprometiéndose* con un acto trascendental, en un crimen que libere a Argos de la superstición, concentrando en sí todos los remordimientos que, dispersos y sometidos a regla, vivían, como las moscas, sin sentido.

Con esta decisión, desciende a la ciudad, y, fríamente, asesina a Egisto y Clytemnestra, no para vengar a su padre, sino para emplear su existencia y liberarla de los órdenes establecidos que escamotean su verdadera significación y profundidad. Entonces interpela a Júpiter, tratándolo de igual a igual:

"—Tú no eres el rey de los hombres...
—¿Quién, pues, te ha creado? —replica el dios.
—Tú, pero no debías haberme creado libre.
—Te di la libertad para que me sirvieras.
—Quizá, pero ella se ha vuelto contra ti... No volveré bajo tu yugo, porque soy hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino... ¿Qué hay de ti a mí? Nos deslizaremos uno contra otro sin tocarnos, como dos navíos. Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igalmente solos, y nuestra angustia es semejante." (30).

(30) Sartre: *Les Mouches*, pág. 135.

En su posterior ensayo *L'Existentialisme est un Humanisme,* procura Sartre concretar en lo posible esa ética del *engagement* libre, de la que no había fijado más hitos que la esencial disponibilidad del ser humano y su liberación y autoconstrucción por el compromiso. Su exposición enlaza aquí directamente con aquella declaración audaz que vimos recogida por un artículo de "Croix de Paris": "Este ateísmo tranquilo ha suprimido de Dios sólo su existencia; es preciso suprimir lo demás para hacerse incinerar tras una vida de alegría". El primer aspecto de esta frase constituye el pórtico y el cierre de este nuevo estudio: "Los filósofos del siglo XVII —dice— suprimieron la idea de Dios y de creación del mundo; pero conservaron, en una legalidad vigente y objetiva, las ideas o patrones —esencias— por las que Dios creaba el mundo y también las leyes morales que El promulgaba. Es preciso afirmar que la existencia precede a la esencia; que, en su obrar, el hombre está solo, absolutamente solo, para construirse a sí mismo" (31). "El existencialismo no es —resuelve— sino un esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente" (32).

En cambio, aquella consecuencia de su declaración —"la vie de gaité"— parece sometida aquí a una rectificación encaminada a librar a su sistema del dictado de "popularización *salaud* del auténtico existencialismo" o de "ensayo de justificación de todos los desenfrenos". "Parece, dice Sartre, que, a falta de una doctrina vanguardista, las gentes, ávidas de escándalo e inquietud, se dirigen a esta filosofía, que nada puede ofrecerles en este sentido: en realidad, se trata de doctrina menos escandalosa, la más austera..." (33). "Lo que sucede a muchos de los que ven un objeto de escándalo en la doctrina que voy a tratar de exponer —añade— es que les produce miedo, precisamente porque deja siempre una posibilidad de elegir, de autoconstruirse libremente al hombre" (34).

(31) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 20.
(32) SARTRE: Idem, íd., pág. 94.

El existencialismo declara, según Sartre, que "si Dios no existe, hay, al menos, un ser en quien la existencia precede a la esencia: este ser es el hombre, lo que Heidegger llama la realidad humana y nosotros llamaremos el *por-sí*" (35). De la percepción de su existencia (subjetivismo) debe comenzar toda filosofía, por ser la única verdad realmente inmediata. El hombre surge en el mundo, se encuentra a sí mismo y se define después (36). No será otra cosa que lo que él mismo se haga en un comprometerse enteramente libre (37). El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente: nada existe antes de ese proyecto, nada hay en el cielo inteligible; sólo habrá para el hombre lo que él mismo se lance a ser. Este es el principio capital del existencialismo moral (38). De aquí se deriva para el hombre una responsabilidad total y absoluta de su propio ser (39). No existe un futuro escrito en el destino de cada uno, porque entonces no sería futuro. Tampoco existen *signos* objetivos que nos indiquen el camino que deba seguirse. Un hombre, un cristiano, por ejemplo, re-

(33) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 16.
(34) SARTRE: Idem, íd., pág. 16.
(35) SARTRE: Idem íd., pág. 21.
(36) SARTRE: Idem, íd., pág. 21.
(37) Sobre el sentido radical de la libertad en SARTRE, véase STEFANI, M.: *La libertá esistenziale in J. P. Sartre.* Milano, 1949.
(38) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 23.
(39) Idem, íd., pág. 24.

suelve después de tales o cuales fracasos en su vida que ello es un signo de estar llamado para empresas espirituales y no para el mundo, e ingresa en religión. Pero la interpretación —dice Sartre— la ha puesto él: igualmente podía haber concluído su absoluta ineptitud; en rigor, lo único que en sí podría decirse es que había tenido los fracasos que tuvo precisamente. La interpretación, los signos, los pone el sujeto (40). Tampoco en un tiempo cabía optar entre esclavistas y no esclavistas, por ejempo; hoy, entre el M. R. P. o los comunistas; pero nunca falta la posibilidad de optar, y optando libremente, de definirse, de hacerse (41). Por aquí puede comprenderse cómo esta doctrina horroriza a cierto número de gentes que no pueden soportar su miseria más que escudándose en circunstancias que no les han permitido emplear multitud de posibilidades que, latentes en ellos, no podrían inferirse, ciertamente, de lo que en la vida han hecho. Para Sartre, cada uno es, simplemente, la suma de sus actos: el genio de Racine es la serie de sus obras: ¿por qué suponer que pudo haber escrito otra u otras, que, de hecho, no escribió? (42). Esto demuestra también que el existencialismo ético, aun dejando al hombre en la soledad cósmica de su propia elección, es la doctrina más opuesta al quietismo, que algunos han querido ver como su consecuencia natural; antes al contrario, ella dice al hombre que no hay esperanza más que en la acción, y que la sola cosa que permite al hombre vivir y ser es el acto (43).

---

(40) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 47.
(41) Idem, íd., pág. 79. Véase un desarrollo de esta idea en SIMONE DE BEAUVOIR: *Pour une Morale de l'Ambigüité*. París, 1947.
(42) Idem, íd., pág. 57.
(43) Idem, íd., pág. 55.

"Suprimido Dios, haría falta alguien, que no existe, para crear la objetividad de los valores; es preciso tomar las cosas como son; la vida no tiene un sentido *a priori*. Antes de que tú la vivas, la vida no es nada, pero eres tú quien debe darle un sentido, y el valor no es más que el compromiso que tú escojas" (44). El hombre tiene que inventar su propia moral, la regla de su conducta. En la práctica, así sucede a todos, cuando, en cada caso concreto, tienen que decidir y elegir. Las normas son demasiado generales y diversas del caso. No sirven.

Sartre recurre varias veces al ejemplo de un joven que debe optar entre enrolarse voluntariamente en el Ejército para defender a la Patria o permanecer al lado de su madre, que no podría subsistir sin él. Opción entre una moral personal concreta, del heroísmo silencioso, y otra abstracta, más elevada quizá, más general. Ni las normas del kantismo ni las del cristianismo le dirán nada sobre el caso concreto; en la mayoría de los casos, por otra parte, el que consulta o se somete a las reglas de una determinada moral, ha elegido ya previamente, porque sabe de antemano cuál será el consejo que habrá de recibir (45). El acto moral, en fin, ha de ser *inventado* por el sujeto en la angustia íntima de su soledad. El hombre —digámoslo así— está *condenado* a ser libre: elegirá sin excusas, ni tampoco apoyos.

¿Se trata, pues, en la opción moral, de un acto caprichoso, sin más valor que el de la libertad y la personalidad del que obra, algo semejante al *acto gratuito* de Gide? No, responde resueltamente Sar-

---

(44) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 89. Véase un desarrollo de esta idea en SIMONE DE BEAUVOIR: *Pour une Morale de l'Ambigüité*. París, 1947.
(45) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 42.

tre; y de aquí sus posteriores intentos de objetivar su moral: "Cuando decimos que el hombre escoge, entendemos que al mismo tiempo *escoge por todos los hombres*. No hay, en efecto, ni un acto nuestro que, creando al hombre que somos, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre que pensamos *debe ser*. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque nuestra decisión compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, puedo preferir un sindicato católico a ser comunista, si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que su reino no es de la tierra, y eligiendo así, elijo para la comunidad entera: quiero ser resignado por todos; mi elección ha comprometido a la humanidad. Si me caso, por ejemplo, comprometo a la humanidad concibiendo la monogamia como lo justo (46). Sobre esta teoría del *engagement generale* y de la responsabilidad por todos fundamenta Sartre una concepción muy particular de la angustia moral existencial (47). El acto gratuito de Gide —concluye Sartre— desconoce lo que es una situación organizada en la que está uno mismo comprometido y compromete por su elección a la humanidad entera (48). Cierto que muchos hombres parecen creer que actuando no comprometen más que a sí mismos; pero, en realidad, no pueden evitar el preguntarse: "¿Qué sucedería si todo el mundo hiciera otro tanto?" Y no se escapa a este pensamiento inquietante más que por una especie de *mala fe* (49).

Cabría, sin embargo, objetar: en un mundo sin

(46) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 43.
(47) Idem, íd., pág. 29.
(48) Idem, íd., pág. 74.
(49) Idem, íd., pág. 28.

valores preestablecidos ¿por qué no escoger la mala fe? A lo que responde Sartre "que no tiene por qué juzgarlo moralmente, pero que la mala fe se define como un error". En rigor, no hay ninguna razón para que no se obre con mala fe, pero declaro que la *actitud de estricta coherencia es la buena fe* (50). Esta implicación colectiva que, según Sartre, posee el *engagement libre*, conlleva otra formalidad para el acto posible: si el acto debe quererse por sí, si la libertad debe tomarse a sí misma como fin, los actos del hombre de buena fe tendrán como última significación la busca de la libertad como tal. Y buscando la libertad nos damos cuenta de que nuestra libertad depende de la de los demás, y la de los demás, de la nuestra. Por tanto, el hombre que quiere su libertad ha de querer al mismo tiempo la libertad de los otros (51).

Esta construcción ética, en la que, según su autor, se explica el auténtico existencialismo moral, constituye a su juicio el único verdadero humanismo, porque reconoce en el hombre que decide en el abandono el único legislador de sí mismo y porque no lo somete a una objetividad ideal frente a la que, según él, no tendría mayor categoría que la cosa inerte (52). Y también representa para él la expresión de un ateísmo coherente que proporciona al hombre, libre de la banalidad objetivista y de sus propios fantasmas, una lucidez nueva, una posesión de su destino y un activismo que lo pone en condiciones de afrontar la intensidad y la tragedia de su propia y actual existencia.

(50) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 82.
(51) Idem, íd., pág. 83.
(52) Idem, íd., pág. 65.

IV

El sistema y sus principios.

Injertos formalistas e intersubjetivos.

En razón de su estructura óntica, creo que pueden dividirse en tres grupos los sistemas éticos que registra la historia del pensamiento. El primero, que podríamos llamar *objetivo* o también finalista, está integrado por aquellos sistemas de ética material —en sentido scheleriano— que comienzan por sentar un bien supremo que es causa —en una u otra forma— de una normatividad objetiva. Ello independientemente de que después consideren o no que esa finalidad se encuentre también impresa en la naturaleza del agente moral.

A este grupo pertenecen todas las morales religiosas, las de la contemplación intelectual y también las hedonitas y utilitarias.

Al segundo grupo corresponden los sistemas éticos *formalistas*. La bondad del acto depende para ellos, no de la ordenación a un fin exterior y superior, sino de su conveniencia con un principio formal. Estamos ante la moral kantiana y sus epígonos y repercusiones. Aquí no hay ya una trascendencia objetiva, pero sí todavía un dualismo que coloca a la acción del sujeto (aquí materia del acto) frente a la posible admisión de una instancia o elemento que se presenta como propiamente moral y que, aunque formal, representa, respecto al acto mismo, un modo de alteridad.

En los sistemas del tercer grupo, por fin, desaparece no sólo la trascendencia, sino todo dualismo o

tensión entre dos términos. Son los que cabría llamar *relativos a la vida*. Bien porque no admitan otra instancia distinta del hombre mismo, o porque, admitiéndola, la consideren ininfluyente en la vida humana, estos sistemas pretenden modelar y definir el acto moral por el acto mismo. A este tipo de moral pertenecen, característicamente, el estoicismo en la antigüedad y la ética existencialista en la actualidad. En ambos se opera el mismo fenómeno a que nos hemos ya referido: al paso que la ética parece trasfundir el conjunto filosófico de estos sistemas, desaparece en ellos con la concreción de objeto y esfera que mantiene en otros. Paul Barth, en su obra *Los Estoicos,* expresa su dificultad para clasificar al estoicismo como ética material o como ética formal, y opta por verla "entretejida de principios de ambas clases" (53). En realidad, es que, frente a ambas concepciones generales de la moral, pertenece a este tercer grupo *afecto a la vida misma.* El mecanismo providencialista de la física estoica suprime para el hombre un verdadero fin material a su acción. El fatalismo anula en sí mismo la acción. Ante la necesidad de lo que ha de suceder, todos los problemas humanos (filosóficos) se concentran en uno: la actitud del hombre (del sabio) ante lo inevitable. *Caer* como un átomo más; pero, por un movimiento semejante al *clinámen* epicúreo, *caer* elegantemente (manteniendo, al menos, la íntima libertad, una lucidez de lo que acontece, y la *consecuencia* consigo mismo, primera exigencia ética que sienta Zenón en el origen del estoicismo.

El existencialismo coloca al hombre, por el contrario, en la soledad cósmica de un mundo sin Dios, ni signos, ni valores previos, ni fines, con sólo su vida,

(53) P. Barth: *Los Estoicos.* Madrid, 1930, pág. 143.

que es pura disponibilidad y opción. Tampoco existe aquí el dualismo que entrañaban las otras éticas: el hombre sólo puede *caer* (desde el nacer al morir), *vivir* elegantemente, consecuentemente, con libertad interior. Ambas morales son —y no pueden sino ser— *esteticismos* en un sentido profundo, teorías del *bel cadere*.

El sistema de Sartre, que, como culminación de un proceso, he expuesto con más detalle, recoge en sus primeras "perspectivas morales" de *L'Etre et le Néant* las características generales de esta "estética de la vida": repulsa de todo utilitarismo finalista y del *esprit de sérieux*, que entrañan —ambos— el abandono de toda ética material, y el segundo, del principio formalista; reconocimiento de que no hay valores fuera del sujeto que vive; exigencia de una existencia prospectiva en que la libertad se haga fin de sí misma... A partir de este momento, cuando Sartre, en su *L'Existentialisme est un Humanisme*, pretende objetivar de alguna manera su moral y someter el acto a ciertos principios que brotan, según él, del propio *engagement libre*, introduce en su obra elementos extraños, imposible de mantener dentro de la legalidad del sistema.

Me refiero, en primer lugar, a su inesperada admisión de un "nosotros" a partir del *cogito* cartesiano, que, como subjetividad pura y verdad inmediata, lo hizo principio de su filosofía: "Por el *yo pienso* —dice— nos captamos a nosotros mismos en presencia de otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. El hombre que se capta por el *cogito* descubre también a todos los otros como condición de su existencia" (54).

(54) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 66. Vid. asimismo BATTAGLIA, *Il problema morales nell-existenzialismo*. Bolonia, 1949.

De aquí deducirá el principio de obrar de acuerdo con una norma que pueda ser general, principio que pretende presentar al modo del imperativo de *consecuencia consigo mismo* de los estoicos.

Comprenderíase muy bien que un personalismo abierto a la trascendencia de valores suprapersonales, aunque partiese de principios existencialistas, pudiera deducir de la propia experiencia la existencia de las otras personas y de la misma persona de Dios. Porque al *otro* como persona y prójimo, fuente y objeto de deberes morales, sólo puede llegarse a través de una instancia superior, como es Dios, que establezca el lazo de unión, la razón de hermandad o la común paternidad. Sólo así, a través de Dios, descubre a los demás y al mundo exterior el propio Descartes, padre del subjetivismo cogitativo. Sin este paso previo a través de un principio superior y común no puede tenerse de los demás sino la experiencia que el mismo Sartre registra en *La Nausée:* el *asco* ontológico hacia la viscosa existencia del que es como yo y pone *de sobra* a mi existencia. Otro tanto cabría decir de su segunda exigencia de que en el acto sea buscada siempre la propia libertad y la libertad de los demás, imperativo que se basa en la misma "percepción del otro".

Pero obsérvese, por otro lado, la extraña correspondencia —identidad de expresión— de estos dos principios con las formalidades kantianas del imperativo categórico: "obra de modo que la máxima de tu conducta pueda erigirse en forma de conducta universal"; "obra de modo que nunca tomes a la persona racional como medio, sino como fin". Cierto que Sartre rechaza, aunque con débiles razones, el formalismo kantiano: "Kant estima, dice, que lo formal y universal basta para constituir una moral. Nos-

otros pensamos, al contrario, que los principios demasiado abstractos no sirven para definir una acción" (55). Parece no tener en cuenta aquí Sartre que, según Kant, las formas sin contenido son ciegas y que el acto moral necesita también el acto y el objeto como contenido. La principal discrepancia está, naturalmente, en que Sartre no puede admitir una forma *a priori* de la razón práctica, porque no admite un sujeto trascendental. Pero, por otro camino, viene a colocar en la acción subjetiva misma una formalidad interna en un todo semejante al imperativo categórico. Y si se tiene en cuenta que, como mostraron Beneke (56) y el propio Mansel, el imperativo categórico no es más que una ficción psicológica difícil de mantener y de la que nada se deduce, podrá comprenderse hasta qué punto se coloca Sartre cerca de Kant y hasta qué punto también es extraño tal arbitrio a toda concepción existencialista.

La obra de Sartre, en fin, prescindiendo tanto de sus indiscutibles valores literarios como de su *salaud* espíritu blasfemo, y ateniéndonos sólo a su construcción teórica, debe considerarse como una vulgarización y un basteamiento de la veta existencialista que, desde Kierkegaard hasta el mismo Heidegger, se extiende con una inquietud realmente filosófica y también religiosa. Una versión *snob* —y de un profundo sectarismo anticristiano que rezuma resentimiento— de un movimiento que contenía en sí una tragicidad llena de sentido humano y de verdad. Y en lo que respecta a la ética, como hemos visto, cuando pretende trazar las líneas generales y posibles de una concreción sistemática, realiza una construcción especial-

(55) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 85.
(56) BENEKE: *Grundlinien der Sittentehere*, II.

mente desdichada e incoherente dentro de la legalidad general de sus principios.

Insuficiencia de las líneas posibles a toda ética existencialista.

No parece, pues, que haya posibilidad en un sistema estrictamente existencialista de lograr una objetivación normativa introduciendo un imperativo de carácter colectivo o una estructura formal en el acto mismo. Si esto es así, y vista ya la génesis y ensayos diversos de existencialismo ético, ¿qué concreción podría adoptar, dentro de su propia legalidad lógica, una moral existencialista?

Hemos comenzado por incluir el existencialismo ético en un grupo de morales que no es ni el material teológico ni el formalista, donde no existe ni la trascendencia normativa del primero ni la universalidad trascendental del segundo, sino sólo el movimiento mismo, la vida del sujeto en su desenvolvimiento histórico. Este era —decíamos— el caso del antiguo estoicismo en que la previa suposición de un fatalismo materialista suprimía el dualismo ético para dejar sólo la vida del sabio y su actitud ante lo que es fatal; éste también el del existencialismo ético, en que la soledad alógica del existente anula esa misma tensión, en que el *bios* devora al *logos*.

Las semejanzas prácticas y de resultado entre estos sistemas tan alejados en la historia son mútiples, y podrían perseguirse hasta muy lejos; si para los estoicos el principio inicial era vivir coherentemente, de acuerdo consigo mismo, para el existencialismo —lo hemos visto en Sartre— "la buena fe es la actitud de estricta *coherencia* (57), único juicio de valor

(57) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 82.

posible en su sistema. Si para los estoicos la única representación del fin (fin inmanente) era *la libertad*, para el existencialismo "debe buscarse la libertad por la libertad en cada circunstancia concreta" (58). Esta libertad se opone, en los estoicos, a dos sujeciones: la de los efectos y la de las cosas exteriores; ambas representan, a su modo, las dos fobias motrices del pensamiento existencialista: la mundaneidad de la existencia circundante y las teorías o fantasmas forjados por nuestros prejuicios pasionales.

Si para los estoicos eran vicios, y no virtudes, la compasión y el arrepentimiento, otro tanto sucede en la ética existencialista: piénsese en el concepto nietzscheano de la compasión, y en la sátira sartreana del arrepentimiento en la moral cristiana (59). Bien es verdad que esta subestimación procede en los estoicos más bien de su racionalismo moral —de donde pasó a Espinosa, por ejemplo—, y en Sartre de su activismo o *dureté practiciste* (60), pero en su fondo metafísico denuncia una común estructura ética. Análoga semejanza se encontrará entre las dos fuentes de la moral bergsoniana y los dos distintos modos de realizar el deber que admite Epicteto: las acciones mandadas por la ley o la costumbre, impropias del sabio, y aquellas otras que, inspiradas por el saber filosófico, son dignas del sabio. Séneca, en fin, coloca la posición del sabio por encima de la misma divinidad, porque puede probar en la vida su fortaleza de ánimo, y el dios no, conclusión que recuerda grandemente a la deificación del hombre, en Sartre, por el *engagement libre* (61).

(58) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 83.
(59) SARTRE: *Les Mouches.* París, 163.
(60) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 58.
(61) SARTRE: *Les Mouches*, pág. 135.

Sepáranse ambas escuelas en su actitud respecto a la actividad en la vida. Al paso que el determinismo fatalista inclina al sabio estoico a una actitud serenamente contemplativa, a una imperturbabilidad pasiva, la ausencia de toda otra instancia que no sea la vida misma incita al hombre existencialista a aprovechar esa vida, definiéndose y constituyéndose de continuo en la acción y en el compromiso.

Situada la ética existencialista en esta categoría *de morales inmanentes a la vida misma*, creo que, en una estructura general y lógica de esta escuela, podría optarse como representación de ese esquema ético una *vida concreta*, existente, con sus tres perspectivas de pasado, de presente y de futuro.

En una perspectiva de *pasado*, la única ética posible en el existencialismo se ha de deducir, a mi juicio, de la idea bergsoniana de duración real o tiempo psicológico con sus características de *irreversible y acumulativo.* Si nuestras acciones son irreparables en nuestro propio tiempo, porque éste es irreversible; si, además, no somos más que una acumulación sintética de cuanto hemos vivido y hemos hecho, el propio ser y la propia vida —cuanto somos y tenemos— nos exige una conducta digna y consecuente que no pueda producirnos un desprecio de nosotros mismos y, con él, la desesperación. Tal imperativo se deduce de la visión entitativa y no extrínseca de la acción, o, lo que es lo mismo, de la consideración temporal del ser humano (62).

En una perspectiva de *presente*, la no existencia de otra instancia fuera de la vida misma y la propia naturaleza entitativa, autoconstructiva, de la vida presente, exigirán un *activismo*, una continua acción

(62) BERGSON: *La evolución creadora*, I.

y compromiso que enriquezcan y hagan progresar a nuestra personalidad.

En la vertiente del *futuro*, en fin, la vida debe ser *prospección*, avance continuado; pero al mismo tiempo, y como quiere Heidegger, *aceptación* consciente de su realidad finita, presencia continua de la muerte —y de la nada— como fin necesario (63). Esta visión de las cosas *sub specie mortis* depara al existente una lucidez especial, le hace vivir la vida en su auténtica realidad y en su tragicidad profunda.

Por encima de estas perspectivas generales estimo que toda concreción ha de consistir, como las de Sartre, en inconsecuencias fundamentales, injertos perturbadores en la lógica interna del sistema.

Sin embargo, al término de este análisis, surge siempre la cuestión axiológica o realmente ética. ¿Cuál es ese valor último que determina, en las tres perspectivas de la existencia, la dignidad, la creadora intensidad y la útil consciencia de los actos? Y fuerza es concluir que, en la determinación de ese valor, no se puede ir más allá de la coherencia, de la elegancia, de la altura estética de esa conducta en que el sujeto obra libremente y se construye a sí mismo. Volvemos así sobre la teoría del *bel cadere*. No puede caracterizarse al existencialismo ético más que como un *esteticismo moral*, y cuanto de auténtico bien impulse en su vacua normatividad será debido a la trascendentalidad del concepto de belleza.

Sartre discute y rechaza esta calificación de esteticismo a la moral existencialista (64). Compara, sin embargo, el acto moral con la creación artística, y pregunta: "¿Se ha reprochado nunca a un artista

---

(63) Sobre el sentido de la "anticipación", véase LE SENNE, *Traité de Morale Générale*. París, 1949, pág. 687.
(64) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 75.

el no inspirarse en reglas establecidas *a priori?* Lo que tienen de común arte y moral es que, en los dos casos, hay creación e invento" (65). "Pero el ejemplo cogido no es más que una comparación" (66). Sin embargo, en la determinación posterior de los valores creados por el *engagement* —artístico o moral— no llega más que a la *coherencia* —del lienzo o del actor— (67), que es un valor típicamente estético.

El existencialismo, en rigor, representa únicamente la crisis del racionalismo, y con ella, de la cultura llamada moderna. La percepción de la existencia, como actitud humilde y atormentada, no puede constituir más que el principio de una búsqueda incesante de trascendencia y de integración. Así fué en Kierkegaard, en Pascal, en el mismo Bergson. Pero para un Camus, por ejemplo, existe "el honor metafísico de mantener la absurdidez del universo" (68). Hay aquí como en Sartre, una apriorística repulsa de toda trascendencia, un existencialismo sistemático, *de tesis* (69). Y, como dice Blanchard, "esta posición y este principio de autonomía absoluta del hombre no es propio de los existencialistas... Es la posición fundamental del racionalismo moderno; de un Brünschvicq, por ejemplo" (70).

Sólo bajo el signo de la desesperación cabe comprender a una filosofía de la finitud aceptada, de la muerte y de la nada, como la de Heidegger. Será una rama muerta del espíritu humano, mas entrañará el

---

(65) SARTRE: *L'Existentialisme est...*, pág. 77.
(66) Idem, íd., pág. 75.
(67) Idem, íd., pág. 76. Vid ALCORTA, *Lo ético en el existencialismo*. La Laguna, 1951, pág. 132.
(68) CAMUS: *Ob. cit.*, pág. 129.
(69) Sobre este aspecto, véase BATTAGLIA, *Ob. cit.*
(70) BLANCHARD: *L'Existentialisme athée et la morale*, en "Chronique Sociale de France", núm. 1, de 1946, pág. 155.

valor de la sinceridad y de la humana experiencia. Pero la alegre y satisfecha instalación en la finitud y en la nada de un Sartre sólo puede representar, en la realidad profunda del corazón humano, una insincera e interesada *postura*, muy útil a todos los fangos literarios y a las hábiles justificaciones de cualquier conducta.

LA ULTIMA POSICION DE CAMUS *

Es ya bien conocida la grave escisión que ha surgido en el seno del existencialismo francés. Las tres grandes figuras, que en diciembre de 1948 aparecían unidas en el mitin del Pleyel como representantes de una actitud nueva, se han cruzado cartas violentas en que se pone en duda la sinceridad misma de unos y otros.

Primero, André Breton; después, J. P. Sartre, han roto públicamente con Albert Camus, ídolo hasta ahora de las juventudes existencialistas, "sincero hasta el fin" en el mundo *absurdo, sin sentido,* de la escuela. La controversia entre Sartre y Camus ha acaparado en los meses pasados la atención de las revistas literarias y filosóficas de Francia, pero es casi desconocida del público culto español, nunca bien dispuesto hacia ideas científicas o filosóficas que no

* Publicado en "Arbor", núm. 98 (1954).

sean de origen alemán. La causa de esta ruptura, y de que el patriarca del existencialismo francés, en unanimidad con sus corifeos, se rasgue con santa cólera sus vestiduras, ha sido la aparición del libro de Camus *L'Homme révolté* (1), obra extraordinariamente sugestiva, cuyo alcance y significación profundos no se deducen de la controversia, preocupada más bien de actitudes personales y de doctrinarismos de escuela.

Robert Kemp, crítico de *Les Nouvelles Littéraires*, destaca el bizantinismo de iniciados y la terminología convencional en que se halla envuelta la controversia, "más sutil que la de los RR. PP. Sánchez y Escobar", y el fondo puramente político que, a su juicio, tiene la cuestión. La pregunta *¿es usted comunista?* lo expresa, según él, perfectamente: Sartre, proscrito del partido, que ha declarado al existencialismo "última excrecencia del mundo burgués", mira nostálgicamente sus puertas cerradas, acechando siempre el resquicio por donde integrar su existencialismo con la ortodoxia y la línea de negaciones del partido (2). Este juicio de Kemp es, sin duda, exacto, pero la obra de Camus y el giro de ideas que representa tienen un valor sintomático en orden a la evolución del pensamiento europeo, cuya importancia aún no se ha puesto de manifiesto más que en el cambio de actitud que respecto a *L'Homme révolté* dictó a Sartre su innegable sagacidad.

(1) Camus, Albert: *L'Homme révolté*. Gallimard, París, 1952.

(2) Véase sobre eso el artículo de Sartre *Les communistes et la paix* ("Les Temps Modernes", núms. de julio y de octubre-noviembre 1952), en el que ensaya una defensa del partido desde un punto de vista empírico o fáctico. Asimismo el comentario de Lefort, *Le marxisme et Sartre*, y la respuesta del propio Sartre, en la misma revista (número de abril 1953).

Paul Bodin (*Arts*, núm. del 2 de octubre) nos relata la escena, según el testimonio de Roger Stéphane, que estaba presente: "Sartre nos venía diciendo hacía tiempo: *Camus está a punto de hacer un giro hacia la derecha. No nos movamos; dejémosle obrar.* Sin embargo, a poco de aparecer *L'Homme révolté*, Sartre, en la redacción de *Les Temps Modernes*, nos interpeló a los presentes: *¿Quién de vosotros haría el artículo menos torpe sobre Camus?* El marxista Francis Jeanson resultó encargado de hacerlo, y su violento artículo, aparecido en el número de mayo, señaló el principio de la controversia, y también la consunción de la ruptura Camus-Sartre. Según Jeanson, Camus inicia y consuma en este libro, contra sus propios principios, una retirada a la serena y cómoda región del trasmundo ideológico, de los prejuicios y normas preestablecidos, una huída de la *historia* y de su tragicidad. (En el lenguaje de los existencialistas franceses, la *historia* es la vida concreta individual, vivida en el abandono y la ausencia de toda instancia superior o trascendente.)

Nadie había sido más explícito a este respecto, ciertamente, que el propio Camus en sus obras anteriores: "No son verdaderos filósofos existencialistas —decía en *El mito de Sísifo*— los que, habiendo tomado como punto de partida la angustia y la rebelión, dan el salto a lo eterno: Kierkegaard y Chestov, por ejemplo; Husserl, que, después de haber negado el poder integrador de la razón, humana, se instala de refilón en la razón eterna." (3).

Sin embargo, ahora, como había ya señalado André Breton, "Camus se ha colocado de pronto en el

(3) Camus: *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, París, 1942, página 71.

lado del peor conservadurismo y del más indecente conformismo" (4). En la retaguardia de su discípulo Jeanson, el propio Sartre se lanza sobre la nueva tesis de Camus (5), con la avidez de quien le va mucho en ello: "¿Y si te hubieses equivocado, Camus? ¿Y si tu libro demostrase sencillamente tu incompetencia filosófica? ¿Si no hiciese más que tranquilizar la conciencia de los privilegiados, como podría testimoniar el crítico que escribía el otro día: *con M. Camus la rebelión cambia de campo?* ¿Y si no razonases con precisión? ¿Si tus pensamientos fuesen falsos y superficiales? (...) Tú, que defiendes el riesgo en Historia, ¿por qué lo rechazas en Literatura? ¿Por qué tienes que protegerte con todo un universo de valores intangibles en lugar de combatir contra nosotros —o con nosotros— sin intervención celeste? Has escrito una vez: *nos ahogamos entre las gentes que están siempre seguras, sea en sus máquinas o en sus ideas.* Y era verdad. Pero temo mucho que te hayas pasado al campo de los asfixiantes y hayas abandonado para siempre a tus viejos amigos los asfixiados."

Pero vayamos al libro mismo que ha provocado este cambio de actitud en el padre de las letras existencialistas y el desbordamiento de su indignada retórica.

El asesinato como elemento de planificación.

La ocasión, el punto de origen, es el *asesinato racional;* es decir, el asesinato como elemento de planificación, que Camus considera planta típica de nues-

---

(4) Artículo de Louis Pauwels, en "Arts", núm. 338.
(5) Número de agosto de 1952 de "Les Temps Modernes".

tro suelo histórico. Sin mencionarlo, su motivo inicial coincide con las últimas palabras de *El Cero y el Infinito,* cuando Rubachof, eliminado por la dialéctica interna del partido, recibe el tiro en la nuca, y, entre las sombras de la agonía, hilvana aquellas preguntas delirantes y vitales: *¿En nombre de qué alza aquella silueta el cañón negro de su pistola? ¿Qué insignia lleva sobre las mangas y en las placas de su uniforme?*

Siempre ha habido crímenes, movidos de la pasión, sea inmedita, como la ira o el amor, sea mediata o con cierta premeditación, como la venganza o la codicia. Pero ningún criminal ha tenido la pretensión de que su acción se justifique por un sistema. Hoy, sin embargo, los asesinos se escudan en una coartada irrefutable: la filosofía o la revolución hecha en su nombre, que pueden convertirlos de criminales en jerarcas. Cabe pensar que una época que, en menos de cincuenta años, desarraiga, esclaviza o mata a setenta millones de humanos debe ser ella misma juzgada. Es preciso descubrir al culpable.

En los ingenuos tiempos en que el vencedor esclavizaba al vencido por pasión de venganza o lo encadenaba a su carro triunfal para cruel ejemplaridad, podía mantenerse una conciencia firme y un juicio claro. Pero los campos de esclavos bajo la bandera de la Libertad, las matanzas justificadas por el Pueblo, o por la Raza, o por el Hombre mismo..., esas nuevas experiencias históricas cuyas víctimas, lejos ya de inspirar horror o compasión, *aburren* simplemente, como escoria que arrastra el proceso organizativo, que es lo realmente interesante...; todos estos hechos nuevos, en fin, desamparan el juicio y trastornan la valoración.

Camus desarrolla, vertida al orden político-social,

aquella frase de Sartre, tan exacta como juicio del racionalismo, y que se hizo *slogan* del existencialismo: la filosofía racionalista suprimió de Dios muy poca cosa, no más que su existencia, y dejó todos sus preceptos y el orden que en Dios se fundaba colgados de sí mismos en un Cielo Empíreo. Si se quiere obrar con lógica, es preciso suprimir lo demás y quedarse con la sola y nuda existencia, sin previa naturaleza ni normas preexistentes, eligiendo en la soledad. Según Camus, la Revolución francesa suprimió a Dios en la persona de su representante, pero conservó una serie de principios preceptivos: la bondadosa naturaleza humana, los límites teóricos del Estado liberal, la fraternidad universal..., colgados de sí mismos, autosubsistentes... La revolución del siglo XX suprime lo que queda de Dios en los principios y consagra el nihilismo histórico. Camus llama *revolución del siglo XX* a un hecho histórico que comprende tanto el marxismo (materialismo histórico) como el existencialismo político. Este hecho se caracteriza por la eliminación de una trascendencia supraexistencial que limite o condicione las posibilidades creadoras u organizativas del hombre. Según él, todos los caminos que consagran el nihilismo historicista terminan fatalmente en la tiranía y el crimen organizado. El materialismo histórico traduce a términos económico-materiales la dialéctica idealista de Hegel. El monismo del maestro se mantiene, pero reducido a un ente histórico, para el que todo género de trascendencia —ideas, normas y teorías— son ideaciones irreales de la superestructura.

El existencialismo, por su parte y por caminos intelectuales bien distintos, concluye asimismo la soledad del hombre en su devenir histórico. Sobre él no existe ninguna instancia superior de ordenación

ética o estructural. Debe escoger el abandono cósmico. El marxismo es una evolución del racionalismo moderno, y, aunque sustituye la Idea por la evolución económico-material, mantiene la fe en una estructura racional de esta evolución. El existencialismo afirma sólo la vida y la existencia concreta, y reconoce a ésta absurda, desprovista de sentido. Pero ambos, marxismo y existencialismo, rompen la trascendencia y consagran el nihilismo historicista. El hombre, en consecuencia, en su necesidad de organizarse, ha de ocupar el puesto de Dios y su poder, el de la ley divina.

El marxismo político —comunismo— exige de por sí una operación radical sobre la sociedad, que consiste en adaptarla a la dialéctica materialista de la Historia, en sincronizarla con su orden determinista. Con esta operación cesarán las trágicas luchas entre la superestructura y la realidad, y brotará el orden definitivo y racional. El existencialismo político —totalitarismo nacista— ha de descubrir el valor supremo y el objetivo organizador en la vida misma. El Estado no es ya el ente abstracto, neutro, del racionalismo político —sea liberal o comunista—, sino el Estado nacional histórico, representante de la mística de un pueblo o de una raza, la más noble y alta de las vidas. Dentro de este ideal generador —unidad arquetípica de destino— reconocerá como misión formar el tipo perfecto superhombre nietzscheano, en el que la vida se servirá a sí misma. Pero uno y otro —comunismo y fascismo— se ponen fácilmente de acuerdo en que, sea cualquiera la idea que de Dios tengamos, Dios ha de tener, para serlo, el derecho de la vida y de la muerte. Si el Estado se hace Dios —poder creador y organizador totalitario—, deberá poseer asimismo ese derecho. Creador del nuevo hom-

bre racional en un caso, creador del superhombre histórico en otro, es, en ambos casos, fabricante de cadáveres y de campos de experimentación humana. "Los que lanzan a la organización total en nombre del irracional, gritando que la existencia no tiene ningún sentido, encuentran la esclavitud y el terror y desembocan en un universo centralizado. Los que se lanzan predicando su racionalidad absoluta hallan la servidumbre y el terror en un universo asimismo centralizado."

La rebelión cambia de campo.

Camus analiza el *crimen lógico* desde las dos actitudes que estima típicas de nuestro tiempo, exigidas por la realidad misma: la *percepción del absurdo* y la *rebelión.* El análisis desde esta última constituirá, como dijimos, un replanteamiento de la rebelión misma. En *El mito de Sísifo,* Camus había partido de la percepción de la existencia absurda, irracional, para lo que él llamaba un *estilo de vida,* cuyas características eran una *rebelión* (ruptura con las categorías del racionalismo y con los convencionalismos del mundo burgués, decisión de vivir conforme al absurdo), una *libertad* que emana de ella y una *pasión* o decisión de aprovechar la vida en todas las experiencias posibles.

La extrañeza ante la existencia, la percepción del absurdo, es el sentimiento que nos devuelve a una plena sinceridad: la actitud que dió lugar en sus orígenes a la filosofía, y la que ahora saca al pensamiento humano del orgulloso racionalismo para ponerlo otra vez ante su ser y situación radical. Pero si enjuiciamos el *crimen racional* desde una previa

instalación en la actitud absurda, podremos verlo en dos aspectos contradictorios entre sí. En el primero, si aceptamos que nada es verdadero, bueno o malo, todo será posible, y nada tendrá importancia. La acción se orientará hacia la mayor eficacia inmediata; es decir, hacia el triunfo de la fuerza. Ello coincidirá, por otra parte, con la percepción sartreana del *asco* existencial, esa repugnancia natural hacia la viscosa y superflua existencia de los demás, que reiteran innecesariamente mi propia existencia. El asesinato aparece así justificado, gratuito al menos. En el segundo aspecto, la actitud absurda parece rechazar el asesinato y el suicidio: la lealtad a la tierra exige el mantenimiento de esta confrontación desesperada entre el eterno preguntar del hombre y el eterno silencio del mundo. El suicidio, como el asesinato, acaban con esta percepción angustiosa y entrañan, como todo acto, una afirmación positiva, un valor absoluto: la plena vivencia del absurdismo se expresa en el silencio y la indiferencia.

Es que, según el nuevo Camus, la vivencia del absurdo no puede fundamentar un punto de vista que no sea vano y reversible, porque se trata sólo de un sentimiento —legítimo cuando es una réplica al conformismo del primitivo o al eternismo del racionalista—, pero un sentimiento, a fin de cuentas. Su valor estriba en dar pie para fundar sobre él una actitud auténtica, que es la rebelión. Y aquí es donde, en frase de Sartre, *la rebelión cambia de campo.* Ya no será sólo una *decisión de vivir conforme al absurdo,* sino una actitud positiva que apunta hacia valores que trascienden la mera historicidad vital. El hombre rebelado es un hombre que dice *no* ante algo, pero también un hombre que dice *sí,* que afirma. El esclavo que se alza frente a una nueva humillación

rechaza un trato que quizá ha rechazado siempre en su corazón. Sabe que su actitud le resultará seguramente perjudicial, que tal vez le costará la muerte. Sin embargo, ha vivido por un momento el valor positivo de la personalidad, la incompatibilidad de ese trato con la dignidad humana, y la rebelión le aparece necesaria.

La revolución del siglo XX cree ser fiel a la rebelión reemplazando a Dios y a todo orden absoluto por la concreción fáctica de la existencia humana. Pero, en la realidad, crea con ello el poder verdaderamente totalizador y humillante, y traiciona a la auténtica rebelión. Puede afirmar la racionalidad del proceso histórico humano: esta razón inmanente no tendrá sentido visible más que al cabo del Progreso, es decir, en el ideal atemporal de la organización perfecta; mientras tanto, es preciso obrar, y obrar sin ley. Si se afirma, en cambio, la irracionalidad del proceso mismo, entonces la vida y su impulso, la fuerza, ocupan el lugar de la ley divina. Individualidad y dignidad personal pierden de este modo su sentido y sus fronteras. Nos hallamos en el reino del nihilismo y también del crimen organizado. Prometeo, rebelde a Zeus inmortal, por amor a los hombres, les ofrece el orden de la Tierra, el Cielo en su vida misma. Pero los hombres son cobardes y ansiosos, aman el placer inmediato: es preciso organizarlos para que conozcan la felicidad de su victoria futura. Prometeo se convierte entonces en maestro y en jefe. La lucha se prolonga y se hace agotadora. Los hombres dudan de ese reino final. El héroe les dice que él conoce ese paraíso y que sólo él puede conocerlo. Los que dudan serán lanzados al abismo de la aniquilación. Prometeo reina en el silencio y en el horror: ha conquistado de Dios sólo la soledad

y el poder. Ya no es Prometeo, ni Dios, sino sólo César.

Pero la verdadera rebelión humana, opone Camus, no es nihilista ni puede abocar al absolutismo: niega y afirma a la vez, con lo que determina un límite, un orden y una tensión que sólo puede hallarse en esa esfera media, cálida y serena de las realidades humanas. El sentido total de la Historia y su ley inmanente sólo serán visibles para Dios: toda empresa humana ha de ser histórica e intelectual —no racionalismo absoluto—, empresa de límites, de humildad y de riesgo.

El que no puede conocer absolutamente no puede absolutamente matar. Cada hombre es, en su individualidad, un insondable misterio, una creación nueva e inefable de la historia concreta, que no puede someterse como un factor abstracto a unos fines de planificación. A la luz de la auténtica rebelión metafísica, el crimen racional recibe así una repulsa radical. Los ideólogos y organizadores que dirigen nuestro mundo estatista poseen el espíritu de los grandes sistemas del racionalismo moderno: su impulso histórico les dió vida. Pero todos los caminos espirituales de nuestra época conducen a un mundo de medida y concreción que la propia ciencia confirma: la teoría de la relatividad, la de indeterminación, los quanta, etcétera, definen, según Camus, un mundo de limitación existencial, de humildad cognoscitiva, de realismo práctico. Hoy, cuando la revolución, traidora a la sana rebelión del hombre, ha matado la trascendencia de cualquier modo de dualismo o tensión vital, cuando todo culmina en esta muda y siniestra organización de crímenes contra la dignidad y la vida de los hombres, comprendemos que "al cabo de estas tinieblas, una luz brilla en lontananza: la de una

nueva y sagrada rebelión en nombre de la medida y de la vida".

EL PENSAMIENTO DEL MEDIODÍA.

¿Cuál es la traducción de esta nueva esperanza al orden político-social concreto? La revolución centralista y totalitaria del siglo XX ha creado el Estado nacional unitario, eso que Bertrand de Jouvenel llama "monstruosa concentración de poderes que sujeta a un solo engranaje y somete a un solo impulso todas las fuerzas y toda la vida de la sociedad". Y "el primer cuidado del Estado nacional ha sido —según Camus— destruir para siempre la célula profesional y la autonomía municipal". Por el contrario, la verdadera rebelión del hombre se ha apoyado siempre "en las realidades más concretas, la profesión, el municipio, que transparentan el ser, el corazón vivo de las cosas y de los hombres" (6). Los seres humanos no pueden rebelarse ni se liberan más que en el seno de los grupos naturales. "La historia de la primera Internacional, en la que el socialismo alemán lucha sin tregua contra el pensamiento corporativo y libre de los franceses, los españoles y los italianos, es la historia de las luchas entre la ideología germánica y el espíritu mediterráneo. El municipio contra el Estado, la sociedad concreta contra la sociedad abstracta y absolutista, la libertad consciente contra la tiranía racional..." (7).

Este pensamiento dualístico, esta tensión real que constituye la vida y la libertad de los hombres, es para Camus "el pensamiento del Mediodía", la serenidad clásica del espíritu griego, la luminosa *mesotés* del mundo mediterráneo. Fuera de esta zona media y templada, patria de la civilización, se halla la idea teocentrista —germen, para Camus, de panteísmo—, y también la de una existencia histórica vaciada de todo humanismo. Cristianismo y comunismo han roto, cada uno a su modo, la armonía y la sumisión del hombre clásico respecto a la Naturaleza; ésta no es para ambos más que la decoración accesoria de una trama histórica que terminará en el reino atemporal de lo perfecto, divino en un caso, organizativo en otro. Una y otra concepción engendran el quietismo en el hombre y la esclavitud en la sociedad. Para Camus, el cristianismo es cómplice de las brumas panteísticas del germanismo y hostil a la tradición mediterránea. Camus, como aconteció a Nietzsche, no ha llegado a comprender el cristianismo. Su idea de él es superficial, adquirida a través de prejuicios históricos. No ha visto que el cristianismo, por su misma naturaleza divina, realizó históricamente la síntesis entre ambos espíritus —germanismo y helenismo— e hizo crecer a lo largo de diez siglos la sociedad medieval, la única verdaderamente corporativa y autonomista.

Según su propia declaración (8), Camus "no tiene nada definitivo que ofrecernos". Pero en frase de Paul Bodin "cree que algo de este viejo mundo puede todavía salvarse, y ello es precisamente la libertad". Frente a una tal actitud no pueden valer las críticas ni las ya arcaicas posturas vanguardistas de un Sartre. "Si Sartre —añade Bodin— ha encontrado en el caos actual un sentido y una finalidad a *la*

(6) CAMUS: *L'Homme révolté*, pág. 368.
(7) Ibídem, pág. 369.

(8) BODIN, PAUL: *Une polémique qui nous est finalement destinée*. En "Arts". Número 378 (2 octubre 1952).

historia que se hace eligiendo, que nos lo diga. Pero, mientras tanto, no esperaremos tranquilamente el día en que el choque de dos mundos aniquile nuestras complejidades de intelectuales y nos obligue por fin a enrolarnos en la sinceridad y en el bien."

Este libro, extraordinariamente sugestivo, tiene una doble y trascendental significación: denunciar, de una parte, el fariseísmo que, socapa de extrema sinceridad, se esconde en esa cómoda aceptación de la finitud existencial, en ese instalarse en la desesperación literaria o en el nihilismo metafísico (9). Abrir, de otra, una puerta a la esperanza en un futuro no hecho de dureza y amargura. No existirá ya —como en el antiguo Camus— "el honor metafísico de mantener la absurdidez del Universo" (10), sino "el deber de mostrar que la tragedia no es una meta ni la desesperación una razón" (11). Y, a través de estas páginas, el anhelo de un mundo cansado de pecados contra el Espíritu Santo, de pecados también de lesa vida, que añora la casa paterna y la fidelidad a la tierra.

(9) Sobre los orígenes psicológicos y circunstanciales de una actitud personal existencialista, véase: D. TITS, *La pédagogie, l'éducation et la jeunesse face à l'existentialisme* "Revue de l'Université de Bruxelles", núm. de marzo-abril 1953, pág. 247).

(10) CAMUS: *Le mythe de Sisyphe,* pág. 129.

(11) CAMUS: Manifiesto de la Colección *Espoir,* dirigida por él mismo.

HORIZONTES DE SUPERACION *

LA TRASCENDENCIA EN UN BIEN SUPREMO.

Hemos visto el fracaso de las construcciones positivas de una ética existencialista basadas en la teoría del compromiso que crea el acto mismo; hemos comprobado asimismo el fondo estético —no ético— que se encierra en las tres perspectivas prácticas que son comunes a todos los existencialismos. Hemos asistido, en fin, al análisis fenomenológico o implicativo que Camus hace de la idea de rebelión —fundamental en cualquier vivencia existencialista— y la superación que en ese mismo análisis descubre del existencialismo cerrado o *de tesis.* La rebelión cordial del hombre —que es esencialmente ética— opone una negativa rotunda a algo, a una situación concreta; y cuando se

* Publicado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1955. (Fragmento.)

la considera metafísicamente, los motivos de esta negación coinciden con los que determinan las fobias existencialistas, ya examinados. Pero la rebelión, al mismo tiempo que niega, afirma: Afirma un valor trascendente, propiamente moral, al que hace referencia intencional. La rebelión no es nunca utilitaria en el sentido de conservación existencial, porque su característica es precisamente su habitual inutilidad y aun nocividad práctica. Tampoco es un producto del acto mismo, el resultado de un *engagement* autocreador y consecuente consigo mismo. Antes al contrario, la rebelión suele constituir un acto único y nuevo, la vivencia de un valor superior que exige una actitud imperativa o resistente ante el discurrir vital y las situaciones objetivo-subjetivas planteadas.

¿En qué consiste esa afirmación y esa referencia intencional del acto de rebelión metafísica? Eso es lo que Camus no nos dice ni puede todavía decir, porque su libro posee sólo un valor de ruptura y superación respecto del existencialismo de escuela, como el propio existencialismo inicial lo tuvo respecto al racionalismo de las pasadas centurias.

Santo Tomás, en la *Summa Theologica* (1.ª, II) nos ofrece unos párrafos de análisis del acto moral y de sus implicaciones que constituye una auténtica fenomenología ética y pueden darnos mucho luz sobre ese aspecto positivo, intencional, de la rebelión que, como reacción moral, es un acto voluntario, propiamente humano. Toda acción humana puramente tal —dice— se realiza en orden a un fin, ya sea éste exterior al acto mismo como el fruto por el que se cultiva la tierra, ya sea el acto mismo, como el saber que se adquiere por sí. Pero los fines se subordinan unos a otros al ordenarse —siempre— a un solo y resolutivo fin. Esto pertenece a la esencia del acto

voluntario, que es por sí mismo teleológico, revelador de una intencionalidad. Aquí Santo Tomás hace al orden jerárquico de los fines una aplicación o traslación de lo que acontece en el orden de las causas, que le sirvió en metafísica para demostrar, por vía empírica y natural, la existencia de una primera causa, que es Dios. No se puede proceder en infinito porque entonces no habría primera causa, y, no habiendo primera, no habría segunda, ni tercera..., ni ésta que está aquí actuando. Analógicamente no se daría ahora este acto libre, finalista, si no hubiera un fin último, supremo bien, del que reciben valor y deseabilidad los demás fines. Si la serie de los fines fuese infinita, se privaría a toda la serie de sentido, como a la de las causas se la lanzaría a la contingencia inexplicable.

El acto humano, pues —la rebelión como símbolo de una actitud moral anticonformista, antiutilitaria—, implica no solamente un aspecto afirmativo —un fin—, sino también la existencia de un fin último que confiere deseabilidad y valor a toda la cadena de los fines. ¿Dónde puede hallarse, pues, ese fin primero; es decir, qué puede constituirlo?

Santo Tomás analiza sucesivamente aquellas realidades extrasubjetivas, subjetivas y trascendentes donde podría localizarse ese bien primero o soberano. Los bienes exteriores —riquezas, honor y poder— no pueden constituirlo, porque, a más de ser bienes efímeros y a menudo causas de mal, "el hombre está ordenado a la beatitud (al soberano bien) por principios que le son interiores, pues esa ordenación le es exigida por su naturaleza; ahora bien: esos bienes dependen de causas exteriores y lo más frecuente de la fortuna y azar, tanto que por eso se llaman bienes de fortuna, y por eso la referencia natural hacia la

beatitud no puede detenerse en ellos (S. Th. I, II q. 2, a. 4).

Buscando, pues, el bien primero en la naturaleza humana, cabe pensar si radicará en los bienes del cuerpo. Pero el cuerpo, en sí mismo considerado, es sólo sus tentáculos o soporte de una actividad vital y espiritual. Es impensable una finalidad última de mera conservación existencial. "Cuando se trata —dice— de una cosa que está ordenada en vista de otra, como hacia su fin, no puede pensarse que ese fin sea sólo conservar su propia existencia. No se ve, por ejemplo, que el piloto se proponga como fin último la conservación del navío que le está encomendado, pues un navío está hecho en vista de otra cosa que es su fin, a saber: navegar" (S. Th. I, II, q. 2, a. 5).

Hasta aquí podría asentir la ética sartreana con su repudio a toda forma de utilitarismo autocondicionante. Pero el análisis de Santo Tomás rechaza también que el bien original y primero pueda hallarse en el alma misma, ni aun en el acto, en la interna legalidad o en la coherencia o compromiso del obrar humano: "Es imposible que el fin último del hombre sea el alma misma o lo que le pertenezca, sea facultad, sea *acto,* sea costumbre. En efecto, el alma misma, considerada en sí, está como en potencia, pues ella está, por ejemplo, instruída en potencia antes de serlo de hecho, y es virtuosa en potencia antes de serlo en acto. Ahora, como la potencia existe en vista del acto que le confiere su acabamiento, es imposible que aquello cuya misma naturaleza es estar en potencia juegue el papel de fin último, y, por consiguiente, también es imposible que el alma sea su propio fin" (S. Th. I, II, q. 2, a. 7).

Si, pues, el supremo bien no puede hallarse en el

mundo del hombre, ni en las cosas exteriores que lo componen, ni en él mismo como cuerpo ni como alma, ¿dónde se hallará? Sólo cabe pensar ya en una realidad trascendente a él mismo y a su mundo. Pero ¿cómo será entonces *su* bien, el que exige su propia naturaleza? Parece que aquí la idea de naturaleza, antes empleada, se vuelve ahora contra el razonamiento.

Sin embargo, es éste, según Santo Tomás, uno de esos puntos cruciales donde las sucesivas exclusiones de un proceso racional conducen de la mano a una confirmación intelectual de la fe. Esa trascendencia del supremo bien puede no ser una contradicción, sino la exigencia misma de la naturaleza humana ontológicamente considerada. A cada especie de forma —opina Santo Tomás— corresponde una inclinación. Los seres naturales no dotados de conocimiento tienden a su bien ciegamente, por impulso de la propia forma (dinamogénica) que lo constituye. Los seres dotados de conocimiento son capaces de captar la forma de otros seres, y esta forma, cognoscitivamente poseída, tiende en ellos también hacia su propia perfección; es decir, les hace sentir su propio dinamismo. En los seres que sólo poseen conocimiento sensible (los animales) esa tendencia les lleva al objeto conocido en cuanto se encuentra en él la razón de apetibilidad, pero sin que ésta les aparezca en sí misma. El ser dotado de razón tiende por la voluntad hacia la razón misma de apetibilidad que puede aparecerle como motivo abstracto.

Pero el alma racional puede llegar a poseerlo todo por su doble conocimiento sensible e intelectual. El hombre no es todo en acto, pero su espíritu puede llegar a poseerlo todo sucesivamente, y por lo mismo se halla siempre insatisfecho, porque su dinamismo

no puede saciarse con los objetos que le rodean, término adecuado de la apetición animal. De aquí que el objeto natural y propio de la voluntad humana sea el bien universal, que puede hallarse sólo en Dios, suprema concreción del ser.

La voluntad humana se halla, como la inteligencia a la altura del ser en general. Todas las cosas, por ser seres, pueden ser conocidas por la inteligencia del hombre y deseadas por su voluntad. Pero una y otra facultad trascienden de las realidades individuales, específicas y genéricas. Sólo serían satisfechas por la intuición o la posesión de Dios, que es precisamente la única determinación plena de la voluntad. De aquí el anhelo agustiniano: *cor meum est inquietum donec requiescat in Te.* La libertad en la voluntad humana y la trascendencia religiosa de su objetivo último, origen de todo sentido y de todo valor, son de este modo resultados simultáneos de un análisis del acto moral, sustantivado en aquel aspecto afirmativo del momento de rebelión humana.

II. EL «ABSOLUTO» EN MOVIMIENTO

EL CRECIMIENTO DEL PODER *

Du pouvoir, la obra magna de Bertrand de Jouvenel, es uno de esos raros libros que han conseguido en pocos años hacerse clásicos. Como tal lo consideran hoy los tratadistas políticos.

Y ello es tanto más extraordinario cuanto que no se trata, ciertamente, de uno de esos libros que navegan a favor de la corriente, como engendrados por el medio y por las ideas dominantes. Antes al contrario, la evolución que presenta de nuestro mundo político y social y el círculo de ideas y de imágenes en que se apoya, son, en cierto modo, antitéticos de los que hoy conforman las mentalidades.

Opuesto por igual a dos siglos de axiomática liberal, como a dos décadas de prefabricación de conceptos, *El poder* es, ante todo, un libro que nos abre

* Prólogo a la versión española del libro de B. de Jouvenel *El poder.* Madrid, 1956.

los ojos al crecimiento de un mundo nuevo que más sentimos que comprendemos; un libro que nos hace ver, bajo una nueva luz y desde múltiples puntos de vista ampliamente documentados, la realidad que nos rodea, y que, en cierto modo, somos.

No puede negarse que la conciencia histórica de nuestra época se ha visto profundamente afectada por los nuevos hechos y las nuevas ideas, tan poco favorables a la mentalidad progresista del racionalismo. Sin embargo, la mentalidad básica del hombre medio actual sigue regida por el repertorio ideológico del racionalismo ochocentista y de la democracia. Como interpretación histórica, continúa vigente el esquema positivista según el cual la antigüedad conoció un solo hombre libre: el tirano; la Edad Media conoció varios: el grupo nobiliario; y sólo la modernidad ha logrado la libertad de todos: el estado de Derecho y la Igualdad.

Esta concepción, que se alía perfectamente con las mentalidades conservadoras, se ve oscurecida históricamente por un hecho anómalo: la irrupción del comunismo y de las llamadas democracias populares, con su radical negación de las libertades individuales, con su magna organización de crímenes legales, con su minuciosa elaboración de conciencias prefabricadas. El liberal conservador tiende a localizar esta amenazadora realidad como algo surgido históricamente, distinto o, más bien, opuesto a la línea espiritual que él profesa: los calificativos de *bárbaro* y de *asiático* le ayudan a esta localización.

No se precisa, sin embargo, una aguzada crítica histórica para darse cuenta de que el marxismo es hijo legítimo del racionalismo hegeliano, y que quizá esté hoy más cercana la lucha de la Rusia soviética con el verdadero asiatismo oriental que contra las

democracias occidentales. Por otra parte, el comunismo soviético no es un hecho aislado ni una potencia ajena a nuestro mundo político. Por todas partes hemos visto y estamos viendo surgir brotes de estatismo totalitario con análogos procedimientos, con las mismas pretensiones organizativas totales e idéntico designio de protectorado social. Más todavía: aun bajo las formas jurídicas y democráticas de los países constitucionales el movimiento hacia el absolutismo totalizador es bien patente: testigo de ello son los Estados Unidos de América, la patria de la igualdad democrática y del federalismo político, donde el crecimiento súbito de una burocracia planificadora y "social" coloca al ciudadano americano ante la misma potencia absoluta y previsora que anonada al de los demás países. O, por decirlo con frase del propio Jouvenel, ante "el Estado nacional unitario, esa monstruosa concentración de poderes que sujeta a un solo engranaje toda la vida de la sociedad..., ese monstruo concebido en el Renacimiento, parido por la Revolución, desarrollado en el napoleonismo, congestionado en el hitlerismo..."

Llámense todavía "servicios" los nuevos cauces de la invasión estatal o llámense "delegaciones" de un poder originario y absoluto, lo cierto es que los últimos veinte años han situado al mundo ante aquella profética visión con que Tocqueville describía, hacia 1840, la refinada opresión que se originaría del movimiento democrático: "Yo veo una multitud innumerable de hombres semejantes o iguales que se mueven sin reposo para procurarse pequeños y vulgares placeres de que llenar su alma. Cada uno, retirado al margen de las cosas, es como extranjero al destino de los demás...; vive con sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca y no los

siente en su alma; no existe más que en sí y para sí. Encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga de velar por sus placeres. Es absoluto, detallista, previsor y suave. Gusta de que sus ciudadanos gocen, con tal de que no piensen más que en gozar: cubre a la sociedad con un tejido de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales o las almas más vigorosas no podrán elevarse sobre el vulgo. No tiraniza propiamente: encadena, oprime, enerva, reduce a cada pueblo a un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el Estado... Esta especie de servidumbre, reglamentada y pasiva, podrá, sin embargo, establecerse a la sombra, precisamente, de la soberanía del pueblo".

Poco a poco nos vamos dando cuenta, cada uno en su vida y en su ambiente, de que estamos y somos en el Estado. Que no representamos ya nada fuera del Poder, ni opuesto ni aun distinto de él. No sólo como funcionarios, sino como ciudadanos, somos todos pioneros de su progreso absorbente y totalizador. Sabemos oscuramente que, con relación a ese poder, es sólo posible situarse, pero nunca enfrentarse con él, ni aun llevar una vida propia independiente de su impulso y de sus fines.

¿Cómo ha sido posible esta evolución? ¿Cómo el que esa monstruosa invasión del Poder, que no deja ya resquicio de vida social autónoma ni de vida individual ajena a su influencia, haya encontrado en todos nosotros no sólo una absoluta falta de resistencia, sino, incluso, una tácita o entusiástica colaboración?

Según Bertrand de Jouvenel, estos resultados son consecuencia del movimiento liberal y parlamentario, es decir, del sistema político y de las ideas que aflo-

raron en la Revolución francesa. Ese sistema, a través de la ficción de la Voluntad General, engendró una totalidad llamada Estado o Nación —el Poder en definitiva— que, bajo esta nueva forma, no encontraría ya barreras prácticas ni límites teóricos a su expansión.

Muestra Jouvenel el carácter fáctico, histórico, tanto del Poder como de las instituciones sociales en la sociedad anterior a la Revolución francesa. La Corona de Castilla era un hecho, una realidad histórica, como lo era el Condado de Treviño, el Consejo de la Mesta o el Municipio de Burgos. Por legítimo y respetable que se considerase el poder real, no dejaba éste de encarnarse en hombres con sus errores y pasiones, y los intereses de la nobleza o de las Comunidades, considerados como igualmente respetables en su terreno, se oponían, con una resistencia legítima y esforzada, a las extralimitaciones del Poder.

En cambio, desde el momento en que se supone al Poder como expresión de la Voluntad General y se le desposee teóricamente de su carácter personal y fáctico, los "intereses particulares", como modernamente se dice, dejan de tener una defensa legítima frente al interés general. Un Poder de tal modo sublimado y totalizado en su origen y en su entidad no puede obrar ya mal; antes al contrario, será el Bien y la Verdad mismos, el autor de la Ley y la fuente de toda autoridad. Sus objetivos serán los únicos prevalentes y serán a la vez los de la Nación, los del Pueblo, los de la Justicia y los del Bien Público.

El sujeto a quien se supone agente de la Historia pone de manifiesto con claridad esta evolución. Para aludir a aquella realidad histórica, que fué Roma, los romanos apelaban a una designación que

podríamos llamar descriptiva de lo que de hecho era: *Senatus Populusque Romanus.* En España, hasta fines del siglo XVIII, ese sujeto era el Rey de Castilla, Príncipe de Cataluña, Señor de Vizcaya, etcétera; es decir, un Poder que se ejercía en cada sitio, según unos títulos y unas modalidades históricas, de hecho. En la sociedad antigua se partía de la dualidad *rey-república,* o *el príncipe y sus Estados.* y se concebía el poder del rey como guardador del derecho o como protector de los hombres y de los grupos. Así, el rey parlamentaba con sus reinos o sus ciudades, los escuchaba, discutía con ellos. El rey debía regir sus Estados, pero éstos tenían en sí mismos una organización, o, más bien, eran un conjunto de estamentos e instituciones cuya estructura no sólo era asunto de la propia sociedad, ajeno, por tanto, a la voluntad del rey, sino que se consideraba como un orden previo, una estructura tan objetiva, universal e intangible como pueda considerarse hoy todavía la jerarquía y fuero interno de las familias.

En nuestra época, ese sujeto agente de la Historia es un personaje muy distinto, desconocido para las épocas anteriores: se llama España, o Francia, o Alemania. Estos nombres se han sustantivado y se les ha otorgado una entidad sustancial, sujeto de operaciones: no se habla ya como sujeto histórico de los españoles, ni ese nombre admite el plural las Españas, ni su uso se reduce ya al calificativo (1). En realidad, se trata de un poder tan concreto como el de cualquier época, porque no se ha descubierto el medio de que el poder sea ejercido realmente por

(1) Así, por ejemplo, no se enseña ya hoy que "los españoles descubrieron América", o que "América fué civilizada por los españoles", sino se dice que "España descubrió América", o que "América fué civilizada *por España*".

todos, y posee hoy unas características espacio-temporales fácilmente registrables, pero se ejerce en nombre de una Totalidad una e indivisa, con nombre abstracto y hálito sagrado. Nada puede ya prevalecer ni aun esgrimirse legítimamente contra ese Poder. Se ha desencadenado lo que llama Jouvenel "la Totalidad en movimiento".

Estará este Poder en manos de oligarquías o partidos turnantes, o en las de un partido único que no se deja desalojar, o en las de un tirano. El resultado es el mismo: obrando en todo caso a nombre y representación del Todo y armado con la autoridad que esta ficción le presta, ¡qué campo ubérrimo para la extensión infinita, totalitaria, del Poder!...

Las ideas que engendraron la Revolución francesa no se dirigieron sólo a lograr una estable y efectiva limitación del Poder que garantizase la libertad de los hombres y de los grupos. Aunque fué la Libertad el primero de sus lemas y el objeto de su culto, su profunda inspiración racionalista les impuso un objetivo mucho más profundo y bien diferente. Para el racionalismo político no bastaba que la soberanía individual estuviese garantizada contra las extralimitaciones del Poder, sino que, además, no debería admitir ningún poder que no hubiese emanado de ella misma. ¿Por qué buscar los medios de limitar a unos poderes históricos nacidos del azar o de la conquista, y, por lo mismo, siempre sospechosos? Constitúyase un nuevo Poder racional, que nazca precisamente de la soberanía de todos, que represente la voluntad general. Este Poder no necesitará ya de otras agrupaciones humanas, también históricas y vacilantes, para limitarlo y servirle de contrapoder, sino que, por su mismo preclaro origen, dejará de resultar sospechoso de extralimitaciones, es decir, podrá ser

absoluto. Así —decía Montesquieu—, "al ser en la democracia el mismo pueblo el que manda, se ha colocado la libertad en esta clase de gobierno, y se ha confundido el Poder del pueblo con la Libertad del pueblo". "Esta conclusión —añade Jouvenel— es el principio del despotismo moderno."

Medio siglo antes, nuestro Vázquez Mella había llegado a la misma conclusión al lanzar contra el sistema y los gobiernos liberales el mismo dictado de absolutismo y tiranía que los liberales aplicaban al antiguo régimen. "La ficción democrática —decía— hace a los hombres libres durante un día, al poder elegir en el momento de votar entre varios nombres, que representan, más que determinadas ideas o intereses sociales, las camarillas que pueden poseer el Poder. Pero, en cambio de esto, los hace esclavos durante el resto de sus vidas al devolverles esa supuesta soberanía en forma de un diluvio de delegados del Poder central que pueden fiscalizar y organizar todos los órdenes de su existencia sin que les quepa oponer resistencia ni individual ni colectiva" (2).

El que más tarde sustituya al régimen de partidos turnantes el predominio de uno solo que se niegue a ser desalojado, o que el Poder se ponga al servicio de un solo hombre, no son sino accidentes o consecuencias de un sistema que destruyó todos los contrapoderes efectivos de la sociedad, y que, en nombre precisamente de la libertad, rompió los diques humanos e históricos que contenían el desarrollo del Poder.

"No se puede condenar al totalitarismo —dice Jouvenel— sin condenar antes la metafísica que lo ha hecho posible." "Cuando el Poder arbitrario se ha hecho cargo de la gran máquina estatal, apenas

(2) Discurso en el Congreso, el 18 de junio de 1907.

le es necesario entonces aumentar las atribuciones del Poder para fundar el más horrible despotismo. Cada uno de los poseedores sucesivos han creado en él, para sus fines propios, alguna función nueva; y si el Estado, convertido en algo monstruoso, no era todavía insufrible, lo debía solamente a que cambiaba continuamente de manos. Basta su continuidad en las mismas para que se sufra en seguida su peso." "Los excluídos del Poder se dispersan entonces entre lamentos indignados. Y, sin embargo, ¿no han concurrido previamente a este resultado? Un hombre, un equipo, disponen de recursos inmensos acumulados en el arsenal del Poder. ¿Quién los acumuló sucesivamente para ello sino aquellos que cuando eran sus ocupantes no encontraban nunca al Estado bastante desarrollado? No existe ya en la sociedad contrapoder alguno capaz de contener el progreso estatal: ¿quién destruyó a aquellos cuerpos vigorosos sobre los cuales los monarcas antiguos no se atrevían ni a poner una mano? El Partido Unico hace sentir en toda la carne nacional la garra del dueño: ¿quién ha sido el primero en querer aplastar las individualidades bajo el peso abrumador del Partido? Y ¿quién no ha soñado con ese triunfo para el suyo? Los ciudadanos aceptan primero esa tiranía, y la odian cuando es ya demasiado tarde. Pero ¿quién les ha hecho perder el hábito de juzgar por sí mismos, quién ha reemplazado en ellos la independencia del ciudadano por la sumisión del militante? Ya no hay libertad; pero la libertad no pertenece más que a los hombres libres. Y ¿quién se molesta ya en formar hombres libres?"

Bertrand de Jouvenel muestra en este libro el crecimiento constante del Poder, desde el feudalismo, a través del auge y unificación de las monarquías,

hasta su totalización en la época presente postrevolucionaria. Este desarrollo, paralelo siempre a las posibilidades que el Poder va adquiriendo de imponer tributos y de reclutar ejércitos, aparece en el libro de Jouvenel como un proceso implacable, a cuyos objetivos finales estamos llegando. Avalado por una documentación extensísima, sagazmente manejada, presenta al lector, bajo un nuevo aspecto, la historia de nuestra civilización occidental.

Sin embargo, como suele ocurrir con los puntos de vista para la interpretación histórica, su propio autor se excede, quizá, al aplicarlo, hasta hacer de él la clave única del acontecer político. Y llega al extremo de constituir sobre él una especie de determinismo políticosocial, según el cual el desarrollo constante del Poder podría asimilarse a un crecimiento biológico. El mismo subtítulo del libro revela ese expreso designio: "Historia natural de su crecimiento".

Según esta tesis, el Poder crece siempre, es por naturaleza expansivo, y tiende a absolutivizarse. Y ello según leyes y cauces que la Historia puede revelarnos. Las civilizaciones logran un período de plenitud humana cuando el Poder se halla contrarrestado en ellas por un sistema de contrapoderes sociales, y los hombres, individual y colectivamente, alcanzan así un cierto grado de libertad. Pero el Poder vence al cabo y la sociedad acaba siempre atomizada e inerme, presa fácil para el despotismo estatal.

Esta tesis parece una expresión o, más bien, prolongación del pensamiento de Charles Maurras y de la Acción Francesa. Para Maurras, la génesis de la sociedad se realiza en dos tiempos, o mejor en dos procesos independientes, que responden a diferentes causalidades: la formación propiamente tal de la sociedad —desde la célula familiar hasta la nación—

es un proceso natural casi biológico, se desarrolla según leyes científicas; y, sobre esta materia obligada, la posterior acción del espíritu, regido por la libertad y la moralidad, tiende a elevar la vida colectiva a un nivel más alto de espiritualidad y de cultura. Este es el dominio de la civilización.

Concepción en la que puede reconocerse un claro eco del positivismo de Augusto Comte, que tanta influencia ha tenido en el pensamiento francés. La estática y la dinámica en que Comte divide su sociología corresponden exactamente a esa formación natural y básica de la sociedad y a la secundaria acción civilizadora del espíritu.

Esta tesis difiere profundamente de la concepción aristotélica y clásica de la sociedad, en la cual no cabe esa disociación entre un orden de la naturaleza y otro del espíritu, entre sociedad y civilización. Si se parte, con Aristóteles, de la unidad sustancial del hombre y de su sociabilidad natural, hay que ver en la sociedad un producto de la naturaleza humana toda entera; y en la más pequeña y primitiva célula social reconocer ya el sello del espíritu y, con él, de la moralidad, del obrar libre y finalista que caracteriza a la naturaleza humana.

Sin embargo, ¿hasta qué punto se adhiere Jouvenel a este determinismo biológico que trata de presentarnos como el fondo, un tanto desengañado, de su pensamiento? ¿Hasta qué extremo serían sinceras las consecuencias quietistas y escépticas que pudieran deducirse de esa concepción de fondo?

La misma importancia que nuestro autor concede a lo que él llama "la Totalidad en movimiento", es decir, al Estado moderno basado en la soberanía popular y libre ya de trabas y contrapoderes, denuncia

en él su no adhesión a ese determinismo biologista que presenta como fondo amargo de sus conclusiones. Es cierto —podría argüirse al autor— que el Poder crece como por un dinamismo interno, y también lo será que ese crecimiento se efectúa según los trámites y mecanismos que pone de manifiesto a lo largo de la obra; pero ¿por qué ese poder resultó contenido o se mantuvo dentro de unos límites durante siglos? ¿Por qué, aunque creciera siempre, fué en un determinado momento histórico cuando rompió las barreras de toda limitación y se convirtió en realmente absoluto? Para dar cuenta de los hechos, apela Jouvenel, en muchos casos, a factores morales —imperativos o escrúpulos—, y para explicar la moderna totalización del Poder nos habla de "una metafísica implícita", de una concepción nueva del Estado y del Derecho. ¿Cómo pueden conciliarse estos factores intelectuales y morales —propiamente humanos y libres— con aquel biologismo evolutivo de las sociedades?

Todo hace volver sobre una interpretación según la cual el espíritu profundo de la obra no se identifica con ese determinismo de fondo ni se cierra a la esperanza de revertir, mediante factores morales, el progreso ya desbordante del Poder. Antes al contrario, late en todas sus páginas un espíritu profundamente humano, una constante valoración de los hechos y una fe muy manifiesta en la libertad humana, en sus eternas posibilidades. Y quizá, al lado de esto, la intención de presentar bajo una forma científica y moderna un puñado de verdades y una autoconciencia del presente que puedan salvar a nuestra orgullosa sociedad contemporánea de que se cumpla en ella la profecía que hace un siglo aventuró Vogelsang: "No

es que se vuelva al estado nómada; los nómadas llevan con ellos unas relaciones sociales, una jerarquía, unas tradiciones y costumbres. Nuestros pueblos corren a algo muy distinto: a un estado insospechado de indignidad y despotismo".

MORAL Y CAMBIO SOCIAL *

El *cambio social* en la época contemporánea constituye algo más que la mera introducción de nuevos medios de vida que desplazan a extensos núcleos de población hacia formas diferentes de existencia. El fenómeno general de la industrialización entraña más bien el tránsito colectivo hacia un estado de cambio permanente, es decir, hacia una indiferenciación clasista y un régimen general de desvinculación del medio.

Este fenómeno, concebido en toda su radicalidad sociológica, afecta de un modo profundo a la moral en su dimensión dinámicoexistencial o genética. La moral como norma de conducta de los hombres y de los grupos no se ofrece nunca como un sistema explícito y completo de preceptos y prohibiciones. Aun-

* Comunicación al XVI Congreso Internacional de Sociología. Septiembre, 1954. Publicado en la "Revista Internacional de Sociología", núm. 57 (1957).

que su origen se halla siempre en una revelación divina o en la predicación de un iluminado (1), el sistema de prácticas y actitudes morales que le siguen se produce después históricamente en lo que se ha llamado una "vivencia ética".

Siempre ha sido un ideal del espíritu humano, tanto por su natural tendencia lógica como por comodidad intelectual, el lograr un sistema moral objetivo y completo con el que resolver clara e indudablemente todas las situaciones concretas. Este designio ha animado todos los ensayos de constituir un casuismo moral omnicomprensivo, y también los de establecer un sistema de ética formal-categorial con el que se pueda deducir y aplicar apriorísticamente un mismo principio a todas las circunstancias posibles. Pero, aun en aquellos sistemas religiosos en que existe un poder o Iglesia para interpretar y legislar en el terreno positivo, la determinación concreta del *cómo* y del *cuánto* ha tenido que remitirse siempre al ambiente honesto o a "lo que hacen las gentes de buena conciencia".

Quiere esto decir que los preceptos divinos se concretan y expresan en las *costumbres* (de donde el sentido etimológico de la *moral*), y que son éstas, por tanto, el cauce genético de toda moral positiva. De aquí que sin vinculación y "compromiso" en un medio humano de prácticas y costumbres podrá haber principios éticos generales, pero no normas morales concretas, vital y habitualmente aplicables.

En su *Carta sobre el Humanismo* contesta Heideg-

(1) Conocida es la crítica existencialista a la moral *natural* o *filosófica* del siglo XVIII que dejó, según ella, colgada de sí mismas en un cielo empíreo las normas morales que sólo tenían sentido como expresión de una voluntad o un orden divinos (SARTRE).

ger a unas preguntas de Jean Beaufret sobre la relación de una ética posible con la ontología radical del filósofo alemán. Según Heidegger, la ética surge como ciencia en el mundo platónico; pero antes de él, en los presocráticos, existía ya un pensamiento y un *ethos* general que no puede considerarse, ciertamente, como amoral. Las tragedias de Sófocles, una simple frase de Heráclito, tienen un sentido moral más profundo y directo que cualquier tratado de ética. *Ethos* significa para Heidegger *estancia* o *morada* del hombre. El pensamiento primero del hombre —demanda radical de verdad— no es ética, pero tampoco estrictamente ontología. No es ni teórico ni práctico, sino institución radical del ser; es decir, anterior a esa distinción. El ser no es el hombre, ni el ángel, ni Dios, sino lo más próximo, que es también lo más distante: la misma *insistencia* radical del existir (2).

En un pasaje del Teeteto, Platón compara la filosofría griega con un inmenso campo de batalla en el que contienden encarnizadamente dos grandes ejércitos: "de un lado, los partidarios de *lo múltiple;* del otro, los partidarios de *lo uno;* de uno, *los flúidos;* de otro, los que tratan de fijar todas las cosas y estabilizar los pensamientos". En esta *gigantomaquia*, que es tan vieja como el pensamiento humano y que se prolonga hasta nuestros días, una larga tradición filosófica se ha fijado en la infinita variedad de los seres reales y en su cambio constante, y ha proclamado la íntima y creadora libertad del obrar humano. Otra, no menos antigua y prolongada, contempla la atemporalidad de las esencias y resalta la inmutabilidad objetiva de las leyes. Si en ésta el λογος

(2) Heidegger, M.: *Über den Humanismus* (brief an Jean Beaufret).

precede y dirige al βιος, es en aquélla el βιος el que devora y anula al λογος.

Esta lucha está representada en los albores de la filosofía por la afirmación parmenídica del ser eterno e inmóvil frente al devenir puro de Heráclito. Ella es también, aunque sólo sea en un aspecto, el realismo de Aristóteles y su concepción del término medio frente a una obra que —en Platón— mira fuera de este mundo hacia otro puramente espiritual y libre. Y puede hallarse igualmente durante la Edad Media en la pugna del naturalismo cristiano construído por Santo Tomás frente al sobrenaturalismo de la fe y de la gracia que representaba, preponderantemente, la tradición paulino-agustiniana. Y, por fin, en la Edad Moderna, en el racionalismo determinista que la ha dominado, frente a las románticas y aisladas voces de protesta que han culminado en lo que hoy ha podido llamarse en un sentido amplio, movimiento existencialista (moral del "compromiso").

En la ética como ciencia filosófica hay que reconocer dos aspectos que le son esenciales: su practicismo y su carácter normativo. Son los expresados en el axioma ético tradicional por el *fac* y el *bonum*, respectivamente *(fac bonum, vita malum)*, o por el *bonum* y el *faciendum* de la otra formulación *(bonum est faciendum, malum vitandum)*. Entre ambos elementos ha de tenderse después un lazo de obligación, o meramente de consejo, según las diversas concepciones éticas. Pero toda ética, para serlo, habrá encontrado previamente un lugar para la acción dentro de su sistema, y señalado un bien último —una normatividad general—, sea de carácter formal o material, inmanente o trascendente.

Cada uno de los dos elementos señalados en toda

ética —su practicismo y su normatividad— encaja perfectamente en una de aquellas dos grandes corrientes filosóficas que contienden a lo largo de la Historia. Mientras que el practicismo activista se compenetra con la filosofía partidaria de lo múltiple, con el vitalismo de los *flúidos,* el normativismo objetivista halla preferentemente eco en el pensamiento de los que parten de lo estable, de lo uno. A la inversa, la ética encuentra una mayor o menor dificultad de acoplamiento en cada sistema filosófico por el elemento que no corresponde a la índole general del mismo. Por ello, es la ética una disciplina filosófica que por su misma naturaleza se encuentra a caballo de aquellas dos formas generales del pensar metafísico y como sugiriendo una difícil síntesis entre ambas. Por ello también se han dado dos formas del pensar ético, cada una de ellas en el seno de aquellas dos corrientes filosóficas. Al paso que una encuentra su inspiración en la libertad e intimidad del acto moral, en su impulso creador, y sólo de soslayo aborda el problema de la legalidad objetiva, otra pone el acento en esa estructura normativa por encima de la espontaneidad del sujeto que obra. El conflicto de ambas fuentes de inspiración ética se dió en su forma más concreta en la controversia medieval del voluntarismo e intelectualismo morales.

En el seno de una moral viva y actuante, la síntesis práctica de estas dos exigencias del βιος y del λογος, se da precisamente en las *costumbres,* es decir, en la vida colectiva de los hombres, vida histórica guiada por los preceptos de una ley general eterna. Costumbres que, a su vez, crean leyes, pero leyes ya íntimas, adaptadas, concretas, evolutivas.

Lo mismo que el hombre en su obrar individual se

rige por imágenes motoras, en la vida de relación actúa por imágenes de comportamiento que son producto de una larga y remota elaboración en la que fe y sentimiento tienen la parte más decisiva. El racionalismo difundió un esquema —y un mito— según el cual el hombre primitivo vivía libre, sin prejuicios ni trabas en su actuación, y sólo de la autoridad —pactada o impuesta— procedieron la ley y la limitación. Esta idea de antropología social forma parte de una concepción más amplia según la cual es el interés egoísta —y el temor que de él procede— la única fuerza motriz del hombre, de la que dependen sus reacciones, sus relaciones y la misma sumisión a una autoridad cuyo establecimiento ha pactado. Mediante esta hipótesis ha querido encontrarse para la vida humana social un medio elemental tan simple como es el átomo en el mundo corpóreo (el individuo libre, indiferenciado) y un medio dinámico tan sencillo como la fuerza física; el interés egoísta, única causa explicativa de los movimientos y asociaciones humanas. Así la razón matemática podría penetrar en el mundo de las sociedades humanas con las mismas pretensiones e idénticos métodos que en el mundo físico-natural.

Sin embargo, ni la propia introspección ni nuestra experiencia social nos muestran un esquema tan simplista, sino, antes al contrario, una realidad compleja y profunda. Rara vez en nuestra conducta es el temor al castigo legal lo que nos hace inhibir o realizar acciones. Este temor sólo actúa para reprimir instintos aberrantes y, de hecho, para mantener un orden y respeto mínimos que nada tienen que ver con la profunda sociabilidad que nos rodea, aunque en algún momento pueda condicionarla. Del mismo modo, el solo interés no basta para explicar, ni re-

motamente, la actitud general de los hombres respecto a los demás, actitud que hace de ellos habituales y espontáneos cooperadores. Por muy amplias que se supongan las miras del interés egoísta, jamás podrán dar cuenta de esa natural colaboración de cada hombre con sus prójimos, no sólo en los casos de necesidad, sino en casi todos los momentos y ocasiones de la vida diaria, hasta el extremo de resultar lo aberrante y necesitado de explicación por algún interés hostil los casos en que esa general cooperación falta o es eludida. La misma escuela utilitarista hubo de colocar, junto al egoísmo, la benevolencia como un segunda fuerza, raíz de la dinámica social. Pero, en realidad, ni las miras del interés, que suelen ser cortas y precipitadas, ni las de la pura benevolencia, que no abunda con exceso, bastan para explicar las infinitas disposiciones habituales que hacen de nosotros animales perfectamente amaestrados para la vida de cooperación social. Esto sólo puede explicarse mediante la existencia en nosotros de multitud de imágenes de *comportamiento social* que rigen nuestra conducta espontánea, y cuya elaboración reconoce raíces mucho más profundas que las capas intelectuales o educativo-individuales de nuestra personalidad.

Las investigaciones etnológicas y antropológicas han podido mostrar modernamente una imagen muy distinta a aquella que del primitivo o del salvaje nos ofrecía el racionalismo (3). Cuanto más se penetra en sociedades primitivas cada vez más alejadas del

(3) Vid. TYLOR: *Primitive Culture.* FRAZER, SIR, J. G.: *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* Nueva York, 1935. WESTERMARCK: *Origine et Développements des idees morales.* París, 1928. MARDSEN: *History of Sumatra,* London, 1811. ELLIS WILLIAM: *History of Madagascar.* London, 1838.

concepto moderno de la autoridad legisladora y de un orden jurídico, menos se encuentra el supuesto hombre libre, sin trabas ni prejuicios, la ingenua espontaneidad del salvaje teórico. El primitivo aparece siempre atendido a una conducta estricta, fiel a unas costumbres ancestrales, profundamente conformista con las prácticas y modos de obrar de su medio; siente espontánea repugnancia y temor hacia cualquier transgresión o cambio de los mismos, un temor en el que se funden estrechamente el sentimiento moral con la creencia religiosa.

Hasta llegar el hombre a un estadio en el que pueda optar entre modos diversos de vida, o adoptar una actitud crítica hacia las leyes vigentes en su medio, ha tenido que recorrer un muy largo camino histórico. Las sociedades primitivas no conciben jamás las leyes como producto de la voluntad humana, sea individual o general, ni como frutos de una adecuación utilitaria de medios a un fin. Sus imágenes de comportamiento reflejan para el primitivo normas imperativas, fórmulas mágicas para supervivir en un mundo difícil, regido por fuerzas superiores; y esas normas son siempre legados —mandatos o revelados arcanos— de los dioses. En el origen de las sociedades humanas nada se encuentra menos que la libertad en su sentido moderno de ausencia de principios imperativos: las conductas, estrictamente condicionadas por imágenes casi inviolables de comportamiento, aseguran un gobierno estable y casi desprovisto de órganos de autoridad y de legislación, una estrecha comunidad de conciencias y de hábitos en la que todos —gobernantes y gobernados— se hallan frente a una legislación superior, siempre presente, de la que son ejecutores, beneficiarios o víctimas.

En esas imágenes de comportamiento —"lo que se hace" para el primitivo— se funde estrechamente lo bueno, lo moral, lo factible, lo digno y lo santo. Ellas cristalizan en "las costumbres" que son, como he dicho, la doble fuente dinámica y permanente de la moral y del derecho. Para un pueblo de costumbres vigorosas, la primera y básica sanción de la conducta aberrante la constituye la reprobación general, la íntima repulsión del ambiente que puede llegar hasta hacer ineludible un espontáneo destierro. La autoridad se ejerce en estos pueblos como "guardadora de la costumbre", y la ley positiva, cuando se promulga, ha de presentarse siempre como reivindicación de las costumbres, e, incluso, cuando intenta cambiar algo, ha de ofrecerse el cambio como retorno a usos antiguos y de mayor pureza. La costumbre o "decoro social" es así, como la encrucijada donde se reúnen hacia atrás la moral y el derecho, y la realidad humano-existencial, donde se elaboran, concretan y adaptan una y otro.

De aquí el enorme celo que los antiguos mostraban por las costumbres, procurando siempre que no decayesen mediante el ejemplo y la severa educación. De aquí el mito constante de la remota "edad dorada", de la que procedía cuanto de sagrado legaron los antepasados en las costumbres. De aquí también el recelo local hacia el extranjero, es decir, hacia el hombre de otras costumbres cuyas reacciones no se puedan prever porque sus "principios" o sus imágenes de comportamiento son desconocidos. De aquí, en fin, la casi completa ausencia de las ciudades antiguas y en la sociedad estamentaria medieval de cualquier aparato de investigación y represión legal, innecesarios por la fuerte represión interior.

En una sociedad profundamente comunitaria, animada por emociones religiosas comunes, tienen explicación —y una aceptación consuetudinaria que llega hasta nosotros— sanciones al delito como la pena de muerte, que no pueden admitirse en una concepción meramente utilitaria o represiva de la sanción. Son los dioses, y no los hombres o la sociedad, quienes imponen el sacrificio por sangre para librar al propio reo y a los demás hombres de mayores castigos. En las sociedades no comunitarias esta pena no puede justificarse más que por la necesidad social, lo que no es una verdadera justificación.

En el seno de una comunidad de vigorosas costumbres adquiere también pleno sentido la práctica —tan al uso de los pueblos de la Edad Media— de la *picota,* en la que el reo es expuesto a la pública vergüenza por una conducta aberrante, *mala,* que a todos repugna y que el ambiente rechaza. Es la misma sanción que observamos en las sociedades infantiles de "señalar con el dedo" hasta que el aludido tiene que separarse avergonzado del grupo. Sin el ambiente y la costumbre como preformadores y sancionadores de la moral y del derecho, aquella pena carecería de sentido, como acontece en las sociedades de juricidad utilitaria o finalista.

Consecuencia igualmente de esta ancestral estima de las costumbres es lo que podríamos llamar "principio general conservador", que podría expresarse en estos términos: "las novedades (o cambios) son siempre perjudiciales mientras no se vea muy evidente su necesidad". Este principio ha sido una de las ideas-fuerza más constantes y fecundas en la vida política de todos los pueblos y épocas. En él se consagra lo que es condición ineludible para la formación y existencia de las costumbres: la permanencia o estabilidad. Ella es causa también de la for-

mación en el cuerpo social de instituciones: sin estabilidad no pueden arraigar ni aun nacer sanas y fecundas instituciones. Las instituciones sociales estables e independientes del poder público constituyen, diríamos, una segunda plataforma en esa preformación indiferenciada de la moral y del derecho. Equidistantes de la mera costumbre y de la legislación, crean hábitos y formas de comportamiento colectivo e imprimen un sentido ya más finalista-racional a las simples conductas y costumbres de adaptación.

Puede acontecer que en un país, o en un medio cualquiera decaigan o desaparezcan las instituciones sociales y se pierda con ellas el vigor de las costumbres: entonces las imágenes de comportamiento dejan de ejercer una regulación estable del orden social, y las conductas aberrantes o "inconductas" se difunden, con un paralelo desarrollo del espíritu crítico sobre su fundamento y validez. El fenómeno general de la confianza mutua se ve entonces comprometido y la sanción meramente social deja de tener efectividad: poco más tarde "la picota", ejercida ahora por la autoridad pública en una u otra forma, se convertirá de causa de vilipendio en caja de resonancia y singularización individual.

Este es el momento en que el derecho positivo estatal y cambiante invade el extenso sector de actividad humana que hasta ahora regulaban la costumbre y las instituciones, ese laboratorio histórico-social en que se concretaban y adaptaban vitalmente la moral y el derecho. Con la pérdida de las imágenes indelebres de comportamiento y de la confianza mutua, todo se convierte ahora en "objeto de reglamentación". Las "responsabilidades legales" suceden, en la preocupación de gobernantes y gobernados, a las responsabilidades morales. Todo se puede hacer ya con

tal de que esté legislado, que sea *legal*, porque ha dejado de regir una ley moral absoluta y eterna escrita en el corazón de los hombres y adaptada por la costumbre. El poder, libre ya de frenos consuetudinarios e institucionales, se hace absoluto, y la legislación, minuciosa, cambiante, infinita.

Cuando el poder público tiene en su mano todas las posibilidades legislativas o reglamentarias, y en la sociedad falta ya la idea de una legislación superior respetable por sí misma, el totalitarismo está en marcha, sea bajo una forma democrática, sea bajo forma dictatorial. Como no existen ya imágenes vigorosas de comportamiento colectivo, y éste ha de ser regulado mediante una legislación que sólo por coactiva es respetada, harían falta tantos policías e inspectores como ciudadanos. Surge entonces la necesidad de imponer, desde el Estado, unas nuevas imágenes de comportamiento por medio de la propaganda y de la educación dirigida. Una nueva "religión nacional", con sus dogmas y sus temores, ocupa el puesto de las antiguas vivencias religiosas comunitarias, y el Estado se convierte en el gran productor de conciencias prefabricadas. El extranjero vuelve a ser mirado, no ya con prevención, sino como a enemigo, porque una vacua metafísica nacionalista le coloca en el puesto que en la antigua comunidad religiosa se otorgaba al hereje o al pagano.

Observa Bertrand de Jouvenel cómo la proposición tan familiar a los filósofos del siglo XVIII, según la cual "la superstición es el sostén del despotismo", debe ser sometida a revisión. Los mismos déspotas antiguos, a los que la costumbre permitía ciertas crueldades y fastuosidades que hoy nos chocan, veían de tal modo limitada su esfera de poder por las costumbres e instituciones y por las imágenes de con-

ducta que unas y otras mantenían, que no podrían ni pensar en introducir los cambios que resultan más sencillos a cualquier gobierno constitucional moderno. "En ciertos aspectos, la superstición los sostenía, pero en otros muchos los paralizaba" (4).

El fenómeno que ha determinado modernamente en los medios sociales un rápido cambio, tanto económico como espiritual, ha sido la industrialización. Zonas que vivían de una economía rural o de pequeño artesano se han convertido en grandes agregados de población obrera con modos de vida absolutamente distintos. Junto a bienes indudables como el aumento de riqueza y de *confort*, el fenómeno de la industrialización ha establecido en la sociedad una situación de cambio permanente. La industrialización de un país no sólo determina un cambio radical en su economía y ambiente, sino que imprime en él un estado de cambio constante o de extrema movilidad social al no fijar ya las gentes al suelo ni al pequeño taller ni aun a un oficio o profesión diferenciado.

Con la industrialización desaparecen las costumbres arraigadas en un pueblo y sus exigencias morales (fenómeno de uniformidad), y lo mismo acontece con las antiguas clases sociales, con las instituciones profesionales o locales y con sus códigos especiales del honor o del decoro (fenómeno de centralización). Pero las nuevas clases sociales nacidas de la industrialización no poseen ni llegan a adquirir, como contrapartida, una ética propia de su estado y función. Esto acontece con la clase capitalista, que no se ha creído obligada por las funciones de patronato que ejercía la antigua nobleza; con el periodismo; con el gran comercio... Nunca el encumbramiento so-

(4) Jouvenel, B.: *El poder*. Madrid, 1955, c. XI.

cial ha comportado menores obligaciones ni menos *compromiso* social. Contribuye a este génesis de clases sociales y de *élites* sin ética, en primer lugar, la falta de estabilidad y permanencia social, condición necesaria para la formación de las costumbres; pero, en segundo lugar, el principio de igualdad que preside al Estado moderno, principio que, al no reconocer ni encauzar la preeminencia real de los poderosos, los exime en su propia consideración de todo deber especial de estado o condición.

Es habitual creer que esa constelación de fenómenos —desarraigo social, pérdida de las costumbres, invasión del derecho estatal— reconocen su causa en la industrialización de cada medio social, y que ésta lo reconoce a su vez en la irrupción del maquinismo. O lo que es lo mismo, que se trata de un desencadenamiento fatal de hechos cuyo origen está en el progreso de la ciencia físico-matemática. Cabe, sin embargo, considerar a ambas series de fenómenos como paralelos y provenientes de un solo origen común que es, precisamente, esa explosión de espíritu racionalista que advino a nuestra civilización, como a otras que la precedieron, en cierto momento de su evolución. Este espíritu hizo que simultáneamente se dedicara una atención hipertrofiada al progreso técnico y se abandonaran como periclitadas e irracionales las costumbres y formas de vida históricas. Sin la irrupción de ese nuevo espíritu, los progresos técnicos —más lentos, sin duda— habrían sido subsumidos o encajados pacíficamente en el ambiente de costumbres e instituciones, dentro de un lento proceso de incorporación histórica. Y unas y otras habrían persistido como el laboratorio humano donde se elaborasen nuevas imágenes de comportamiento

y nuevos imperativos morales adaptados a las nuevas condiciones de vida.

Si el problema es, así, originariamente espiritual —aunque haya desencadenado un posterior condicionamiento técnico-económico—, la solución ha de buscarse por cauces conjuntamente técnicos y morales. "Remedio necesario —dice Minguijón— es el localismo cultural, impregnado de tradición y fundado sobre una difusión de la pequeña propiedad". Este localismo, creador de instituciones y de costumbres diferenciadas, crea una continuidad estable frente al cambio constante y al individualismo que dispersa a las almas.

Puede objetarse, sin embargo, que este localismo cultural ahondaría diferencias y recelos en un mundo necesitado, sobre todo, de comprensión mutua y de tolerancia. Sabido es que uno de los objetivos fundamentales de la UNESCO es la *comprensión universal*, y que para ello le resulta un auxiliar valiosísimo la Sociología. Una sociología que concibe a cada medio humano o cultural como un *campo de fuerzas* cuyos factores dinámicos pueden ser conocidos y manipulados.

Sin embargo, y en nuestra opinión, caben dos clases muy distintas de *comprensión*, cuyos efectos son, en cierto respecto, contradictorios. Existe una comprensión escéptica, puramente técnica o científica, que "comprende" los ambientes ajenos y aun el propio vaciándolos de su sentido profundo, de su intimidad religiosa o emocional, descomponiéndolos en sus elementos psicológicos, históricos o sociales. La comprensión se realiza entonces por abandono del propio ambiente y por la difusión de esta misma actitud escéptica o individualista.

Cabe otra forma de comprensión que acerca las

culturas respetando su intimidad y consistencia. Cuando un hombre inculto o de estrechez mental sale de su propia cultura ambiental y conoce otras, con costumbres e imperativos morales diferentes, concluye fácilmente la relatividad o falsedad de toda moral. El espíritu culto, en cambio, ve la profunda coincidencia de las diferentes morales y aun de las religiones, y, al mismo tiempo que las comprende, se afianza en su propia fe. Tal fué el caso de los jesuítas en sus misiones de China, donde analizaron la conformidad profunda de la moral del confucionismo con la cristiana y obtuvieron conversiones, y aun vocaciones sacerdotales, sobre la base de una fidelidad al espíritu profundo de los antepasados, a lo permanente de la fe confucionista (5).

Comprensión y localización estabilizadora no son así conceptos ni teórica ni prácticamente contradictorios, sino los ejes sobre los que habría de girar la reconstrucción moral de los pueblos, profundamente afectada hoy por el cambio social y por el individualismo disgregador.

---

(5) Vid, como expresión de este punto de vista, la obra del religioso chino JEAN BTA. KAO *La philosophie sociale et politique du Confucionisme*. París, s. f.

DIAGNOSTICOS Y TERAPEUTICAS *

Fué Bonald quien escribió: "los hombres que por sus sentimientos pertenecen al pasado y por su pensamiento al porvenir hallan difícilmente hueco en el presente".

Puede ser éste todavía el caso de Gustave Thibon, de este luminoso pensamiento quizá inmaduro aún para ser comprendido y asimilado por la época que vivimos.

Diagnostics, libro sorprendente, de título y contenido plurales, hace desfilar ante nosotros temas diversos, como la afectividad humana, el trabajo y el ocio, las clases sociales, el egoísmo, la centralización política, la moral y las costumbres... Cuestiones todas iluminadas por una nueva luz, captadas desde un ángulo enteramente inédito. El resultado de su lectura y meditación no es, sin embargo, plural, sino

* Epílogo a la versión española del libro de GUSTAVE THIBON *Diagnósticos* (en prensa).

singular, profundamente único y medular: diríase que todos esos temas dispares confluyen, como los rayos que les iluminaban, hacia un solo foco superior: los *diagnósticos* han culminado, en la mente del lector, en un *diagnóstico* general y único de la época que vivimos, de la enfermedad profunda que padece el cuerpo social de que formamos parte.

Tal vez ese diagnóstico general pudiera resumirse en esta conexión de ideas: Durante dos siglos sopló sobre esta civilización llamada occidental o cristiana el viento del racionalismo, el designio de ajustar la vida de los hombres y de los pueblos a los dictados de la razón especulativa. El apogeo de esta eclosión racionalista correspondió al siglo XVIII, que alguien ha llamado "el siglo verdaderamente amotinado contra Dios"; el XIX fué su prolongación, y nuestra época menguante o retorno. Pero los efectos sobre el cuerpo social de esta profunda perturbación histórica es ahora precisamente cuando llegan a su fondo o límite, situación de la que, por desgracia, no es tan posible el retorno como en el mundo de las puras ideas individuales.

El espíritu racionalista ha hipertrofiado monstruosamente en la sociedad el papel del Poder público, ha borrado el carácter personal o concreto que en otro tiempo tuvo, y con él, sus límites o fronteras. Armado ahora con los símbolos del Bien y del Derecho, representante en teoría del Pueblo o de la Raza, el Poder tiende a identificarse con la nación misma a través del concepto equívoco de Estado, y, frente a él, cualquier idea de autonomía o de resistencia a su expansión pierde sentido y posibilidad. Esta nueva entidad anónima y totalitaria *absorbe* y a la vez *corrompe* a la sociedad, a todos y a cada uno de sus miembros y de sus grupos. Se nutre,

como un gigantesco vampiro, de las energías de la sociedad y, al mismo tiempo, infecciona la sangre que deja por absorber. Los hombres, frente a este poder totalizador e impersonal, pierden el sentido de iniciativa y de responsabilidad, el amor a su trabajo y los sanos códigos del honor que regían las relaciones de unos con otros. "Así se realiza la síntesis de la opresión y de la corrupción; la vida se hace dura y, a la vez, malsana." El crecimiento continuo del poder y de sus medios de opresión y de control resultarán perpetuamente insuficientes para restablecer el orden que no rige ya en las conciencias.

Otro autor francés de hoy —Bertrand de Jouvenel— ha descrito en una obra impresionante —*Du Pouvoir* (1)— el crecimiento ya ilimitado del Poder en la época moderna. Gustave Thibon describe la otra cara en los resultados de esta eclosión racionalista: sus efectos sobre la sociedad misma, sobre las actitudes y las relaciones sociales.

Las costumbres constituyen la realidad humana en que las normas morales se encarnan y realizan socialmente; de ellas deben nacer posteriormente las leyes. En el obrar habitual de los hombres y en su convivencia social juegan forzosamente un papel muy escaso la pura decisión moral y el puro temor a la ley positiva, aunque su existencia resulte imprescindible. La vivencia moral debe ser el origen vivificante de un sistema de libertades y costumbres, y el recurso a la ley escrita ha de resultar siempre posible; pero la vida de los hombres y de los grupos, para ser sana, debe estar determinada por las costumbres. En siglos anteriores, una austera pedagogía velaba por el mantenimiento de las costumbres; y su decaden-

(1) V. versión española. Libros de actualidad intelectual. Editora Nacional. Madrid, 1956.

cia, real o supuesta, era la constante preocupación de los antiguos.

El moderno Estado racionalista, absorbiendo o destruyendo la vida de los ambientes y de las instituciones históricas, apoyándose siempre en el individuo-ciudadano, ha destruído las costumbres vigorosas, los espontáneos imperativos de convivencia y se ha convertido en organizador o "planificador" de la sociedad. La moral, actuando todavía por vía religiosa en muchas conciencias, viene a resultar ineficaz socialmente cuando actúa dentro de un medio sin costumbre donde, para cada decisión, habría de exigírselo todo a la voluntad individual y a la consciente influencia de los principios éticos. Más aún: ante la imposibilidad, por falta de bases biológicas y ambientales, de una sana conducta individual, las ideas religiosas y morales producen a menudo la insana conciencia del escrúpulo y del desequilibrio. Y cuando la moral deja de ser socialmente actuante por no hallarse encarnada en costumbres ni sostenida por ellas, tiene que ser la legislación positiva la que ocupe su lugar como reguladora del orden social. Una legislación cada vez más minuciosa, más opresiva, más caprichosa y cambiante.

Para la mentalidad racionalista, y para su consecuencia el estatismo socialista, las reservas vitales de la sociedad, las creencias y las sólidas costumbres que engendraron una humana y estable convivencia, son "prejuicios inmovilizadores", "fantasmas del pasado" o "rémoras del progreso". El socialismo nos ha dicho profundamente Thibon tiene la fobia del *espesor*. Su ideal es el de una sociedad fútil y vertiginosa, de apariencias brillantes, geométricamente planeada, centralmente manipulada: una sociedad de espíritus dóciles, libres y triviales, de mentes ági-

les e inestables, vaciadas de convicciones y de imperativos profundos...

Quizá nuestro país sea, contra lo que se cree, uno de aquellos en que la pérdida de las costumbres y resortes internos de convivencia han ido más lejos. La fe, todavía viva en muchos espíritus, palía en parte los efectos de ese fenómeno de "erosión" social e institucional. Pero si se juzga por la total ausencia de costumbres colectivas y locales, por el número de disposiciones oficiales que son diariamente necesarias a la regulación social, por la magnitud e intensidad del "recurso futbolístico", cabría concluir que es el país del Occidente donde el proceso de individualismo y de trivialización de los espíritus se ha operado con mayor intensidad.

¡Diagnóstico amargo el de Thibon!: "Al término de esta revolución (o más bien de esta evolución) se encuentra el colectivismo estatista: el hombre es devorado en *cuerpo* y *alma* por un fantasma extraño a la naturaleza humana: el Estado técnico universal del futuro. El yugo desde fuera, el veneno enervante en el interior... El reflejo, el comienzo del infierno sobre la tierra..."

¿Quizá un diagnóstico inmovilizador como el de la enfermedad degenerativa que no tiene posible retorno? El mismo vigor de un pensamiento enteramente sincero y valiente como el de este libro, la flexible armonía de un lenguaje hecho para convencer, para engendrar la evidencia en el espíritu, parecen reclamar, tras de estas páginas, otro libro que se titulase, quizá, *Terapéuticas.* Una obra que tratase de los cauces posibles y los métodos viables de esa difícil "curación de la humanidad que exige una ciencia total y un amor total de la humanidad".

Salvador Minguijón, un autor que ha escrito en

España desde hace muchos años de la democracia como "disolvente activo de las responsabilidades y de las costumbres", pronunció en una ocasión estas frases altamente sugestivas sobre el imperativo terapéutico que todo diagnóstico —y éste más que ninguno— comporta: "Remedio necesario —decía— es el localismo cultural impregnado de tradición y fundado sobre una difusión de la pequeña propiedad. Este localismo sostiene una continuidad estable frente a la anarquía de los ideologismos que dispersa a las almas." Idea ésta de un localismo espacial y temporal estabilizador muy semejante a lo que Thibon llama el "encuadramiento social", y que se completa y explica en esta otra, también de Minguijón: "La estabilidad de las existencias crea el *arraigo,* que engendra dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres. Esta es la esencia doctrinal del tradicionalismo."

Es decir, que tanto en el origen de las nuevas costumbres como en el de las vigorosas instituciones se encuentra la permanencia o estabilidad de hombres o de ambientes, sin cuyo concurso nada es posible en el mundo de las creaciones sociales. Esto engendró en el hombre de todos los tiempos el espíritu sanamente conservador, que es nota común a todas las sociedades históricas con la sola excepción del presente occidental. Para el español o el francés del siglo XVI, cualquier cosa era buena o conveniente en tanto que era "costumbre antigua" o porque "fué fundada por los antepasados y se practica de tiempo prescrito e inmemorial". En cambio, las "novedades" o "alteraciones" eran universalmente reputadas por inconvenientes o sinónimos de desorden. El lenguaje castrense gira todavía sobre el concepto de

"novedad", que lo hace equivalente al fracaso, a la derrota o al retroceso; y el parte militar normal o satisfactorio consiste, como es sabido, en negar acaecimiento de novedad. En algunas zonas de España, la palabra "novedad" se usa aún como equivalente a muerte o accidente; es decir, que el anuncio de *novedad* en una familia quiere decir que se ha producido en ella una desgracia irreparable. Y cuando en aquellos ambientes era necesario sugerir un cambio como útil o necesario, se procuraba siempre presentarlo como "vuelta a la antigua costumbre" o "restauración de los buenos usos perdidos".

Claro es que el solo hábito o espíritu conservador en los hombres no basta para engendrar aquella fecunda estabilidad, como tampoco esta permanencia de los grupos y las relaciones sociales llega a crear por sí misma saludables costumbres e instituciones. Uno y otro factor son condiciones sin cuyo concurso se hace muy difícil la reestructuración del cuerpo social.

Pero, aunque se contara con estos factores, sería necesario para lograr esa permanencia institucionalizadora la previa existencia de un poder independiente, estabilizador, capaz de realizar su gestión en un sentido opuesto al que su mera naturaleza de poder le imprimiría, a aquel en que viene ejerciéndose desde hace siglos. Un poder que, en vez de procurar su extensión indefinida y la anulación de cuantas trabas le oponga la sociedad, trate de recrear esas trabas buscando, en la permanencia y en la sana libertad corporativa, la formación de instituciones autónomas que encuadren al hombre y, a la vez, lo protejan.

Diríase una misión imposible, contradictoria, la de un poder como éste que, en cierto modo, se niega a sí mismo, o que, más exactamente, trata de apoyarse en elementos y fuerzas de la sociedad que sólo a la larga resultarían sus aliados, pero que de momento serían un obstáculo y un peligro diario en su ejercicio. Y quizá lo sea. Pero si algún poder resultaría capaz de este retorno liberador, de esta nueva estructuración de la sociedad, éste sería solamente el de la antigua Monarquía. Al menos, bajo su mandato, el respeto a la costumbre y al orden de la sociedad fué mucho mayor que bajo cualquier otro, y el progreso de su influencia absorbente se realizó, cuando lo hubo, a un ritmo infinitamente más lento.

Son de Maurras estas palabras: "Sólo la Monarquía puede, sin peligro para sí, descentralizar y descentralizar ampliamente." Poder estable, hereditario, asentado en el tiempo y no en el capricho o la oportunidad de grupos o de vencedores, no tendría inconveniente en conciliar lo que para una democracia o un totalitarismo resulta inconciliable: el poder y la unidad con la variedad y la libertad. Libre, ante todo, del yugo de la elección, no tiene necesidad del funcionario-doméstico, y tampoco peligra por soltar la brida a las variedades nacionales o corporativas. "Las libertades y franquicias por ella otorgadas suponen de sus beneficiarios el reconocimiento constante del poder unitario, personal y real que les defiende y les garantiza." *(Enquête sur la Monarchie.)*

Pero quizá ninguno de estos dos factores de restauración social exista ya, por nuestra desgracia: El espíritu sanamente conservador ha sido extirpado de las mentes y de los corazones. La actitud humana, individual y colectiva, es hoy la diametralmente opuesta a este sentimiento, y en esto radica quizá la más profunda raíz patológica de la sociedad contemporánea. Las palabras nimbadas de atractivo son hoy para todos los espíritus las de "nuevo" o "revo-

lucionario". El cambio es acogido y festejado por el hecho de ser cambio. El pasado, la continuidad y la costumbre han dejado de evocar para las mentes actuales valor alguno de respetabilidad o de legítimo orgullo. Tal es el estado espiritual de las sociedades occidentales, con excepción de la británica, y más señaladamente que ninguna otra en las hispánicas, donde el proceso de decadencia social ha alcanzado grados más agudos.

Y lo mismo, tal vez, pueda decirse ya de las antiguas y prestigiosas monarquías. Nuestros abuelos conocieron la vigencia de aquel viejo poder, decadente sin duda, pero susceptible de reaccionar y revivir el orden que presidía. Nuestros padres poseyeron todavía el depósito de su continuidad, y con él, la posibilidad de restaurarlo. Nosotros corremos hoy el riesgo de perder incluso eso.

En una sociedad sin costumbres ni instituciones, a merced del absolutismo estatal, desarraigado de las almas el espíritu de estabilidad y conservación, sin un poder respetado capaz de recrear el arraigo institucional, ¿habremos de ver ya al hombre moderno, como dice Chevalier, *cogido definitivamente en su propia trampa?* Y convenir en sus palabras: "El monstruo Leviatán puede acentuar el sarcasmo de su sonrisa; ningún nuevo Teseo vencerá otra vez al Minotauro." ¿Será, en fin, preciso asentir al veredicto amargo de Taine: "ningún hombre reflexivo puede ya esperar"?

PATRIOTISMO Y NACIONALISMO *

Es hoy casi general la confusión, bajo la misma etiqueta de "amor a la patria", de dos sentimientos radicalmente distintos en su origen así como en el objeto de aplicación y antagónicos en su historia y desarrollo. Estos dos sentimientos son —aplicando los nombres con la exactitud posible— el patriotismo y el nacionalismo.

Su identificación en la mente de muchos se ha operado por su común oposición a las teorías —más modernas— del internacionalismo, que hacen tabla rasa de todo sentimiento o teoría que admita una localización espacio-temporal. Los internacionalistas, por otra parte, debido al principio de indiscriminación de los contrarios, incluyen bajo una misma categoría a cuantos no comparten sus ideales de uniformismo universal y racional Y, poco a poco, al calor de sus campañas, parece que esta gran confu-

* Publicado en *Cristiandad,* núm. 160 (1950).

sión se va consumando en el seno de un vacilante y enteco nacionalismo conservador.

Vino a favorecer esa progresiva interferencia una previa confusión terminológica; no siempre los representantes de lo que nosotros llamamos nacionalismo han adoptado esa denominación, antes bien, los primeros nacionalistas propiamente tales —los hombres de la Revolución francesa— se llamaron a sí mismos "patriotas", como partidarios de la integridad del poder civil frente a la jurisdicción eclesiástica.

El patriotismo es un sentimiento natural, profundamente arraigado en el espíritu humano, que brota, en cierto modo, del precepto divino de honrar y amar a los padres, el más fácil y espontáneamente observable. Si no traspasa su verdadera naturaleza, el patriotismo es también una realización del precepto de amar al prójimo, es decir, a los semejantes que nos rodean, próximos; una forma de sentirse en comunión con los demás, un sentimiento opuesto al individualismo, que nos hace vivir en una tradición colectiva y amar la fe común que la impregna y vivifica. El afecto natural a la patria es, por sí mismo, un sentimiento impulsivo y, como nacido del amor, unitivo; en todo caso, un sentimiento abierto que, contra lo que acontece con las pasiones irracionales y cerradas, no puede engendrar posiciones negativas o de odio.

El nacionalismo, por el contrario, brota de fuentes bien distintas, como enteramente diversos son su objeto y sus frutos. Ya Max Scheler, a raíz de la primera guerra mundial, denunciaba con palabras enérgicas la esencial perversidad del espíritu nacionalista, y cómo este espíritu, confundiéndose con el recto patriotismo, procuraba recabar para sí la esti-

ma que éste gozó siempre por parte del cristianismo. "Si las pasiones nacionalistas —decía—, el sistema de radical desconfianza mutua y la fiebre de armamento fundada en ella..., si todas estas fuerzas esenciales de la Europa moderna, que la han llevado a la Gran Guerra, son compatibles con el espíritu cristiano..., entonces ha fracasado el cristianismo" (1).

Hoy, cuando todas esas fuerzas de la Europa moderna que brotaron de los ilusionados ideales del naturalismo renacentista han llegado a este desenlace de trágicas guerras universales, y todos los ojos se vuelven "a los serenos templos de la antigua sabiduría", nuestro ideal de una nueva Cristiandad debe estar libre de toda planta que no haya nacido de suelo cristiano. A tal efecto interesa sobremanera discriminar netamente nacionalismo y patriotismo, a fin de que uno de los movimientos más perturbadores y más típicamente revolucionarios no envenene de nuevo a aquel otro recto y profundísimo sentimiento que siempre abrigará el corazón del hombre. Nada ayudará tanto a este objeto como un rápido examen de la génesis histórica e ideológica del nacionalismo moderno.

Todo el siglo XIX y las postrimerías del XVIII se hallan dominados por la idea de *Progreso*. Este ideal progresista encierra en sí la filosofía de la Historia correspondiente al racionalismo, que es, a su vez, la raíz primera y fundamental del pensamiento moderno. Según el racionalismo, la vida de los hombres, tanto en su aspecto cognoscitivo como en su actividad y en la coexistencia social, se ha visto siempre dominada por factores, no sólo ajenos, sino hostiles a la razón humana. La creencia y la superstición —que

(1) MAX SCHELER: *De lo eterno en el hombre*. Madrid, 1940, págs. 35 y siguientes.

son pseudosaberes precipitados y falsos— han creado formas viciosas de juzgar y de reaccionar en los hombres, y asimismo normas y ambientes de coexistencia social en los que la sana personalidad humana resulta oprimida y deformada.

Llegado el Siglo de las Luces, la razón debe al fin presidir los destinos del hombre. Para el racionalismo es convicción radical que el Universo posee una interna estructura lógica y que el hombre posee en su razón el instrumento adecuado para conocerlo plenamente, sin residuo, y así dominarlo. Si tal omnisciencia y completo dominio no son —ni llegarán históricamente a ser— una realidad, teóricamente al menos pueden llegar a serlo en el término de un *progreso indefinido*, y a ese ideal y supuesto previo deben ajustarse la ciencia y las realizaciones del hombre.

El espíritu de cada hombre, poseedor de la racionalidad, debe liberarse de las taras de la superstición y de la creencia; y su naturaleza, bondadosa en su esencia, debe ser rescatada de los poderes que "la ignorancia y la malicia" han ido creando a lo largo de la historia.

Una nueva sociedad racional, en la que el poder emane de la voluntad de la mayoría expresada libremente y que se ejerza dentro del mínimo indispensable para que la coexistencia resulte posible sin coartar la íntima libertad del hombre, debe sustituir a las viejas estructuras políticas y nacionales de la sociedad histórica.

Esta nueva y revolucionaria organización de la sociedad sobre bases racionales, a partir de una ruptura con el pasado, debería realizarse, para ser lógica, sobre la sociedad universal, o, al menos, sobre un ideal universalista, antinacional. Porque nada más

irracional y anómalo que la delimitación entonces existente de nacionalidades, producto de siglos de historia, de luchas y de circunstancias fortuitas.

Sin embargo, contra la lógica interna del sistema, el constitucionalismo decimonónico admitió y se aplicó a las nacionalidades existentes, estableciéndose para cada nación una Constitución racional y definitiva, que tomaba como objeto y calificativo, precisamente, el nombre de la nacionalidad. Entonces surge un nuevo y extraño sentimiento que, como el antiguo patriotismo, representa una adhesión afectiva a la propia nación, pero que no puede llamarse ya patriotismo porque reniega de la obra de los padres o antepasados y se funda en una ruptura con su mundo y sus valores. Este sentimiento es el nacionalismo.

Dos características pueden señalarse en esta nueva fuerza espiritual del mundo moderno que la diferencian netamente del antiguo patriotismo: una es su naturaleza teórica, frente a la meramente afectiva-existencial (la propia tierra) del patriotismo: el nacionalismo francés, que consiste en juzgarse la patria de la revolución, fué el patrón o imagen del nuevo sentimiento. La segunda nota diferencial es su absolutividad.

Al paso que el patriotismo puede ser un sentimiento condicionado y jerarquizado, compatible con otros patriotismos, en el nacionalismo la razón de Estado es causa suprema e inapelable, y la Nación o Estado, hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso.

Esta absolutividad, unida a su carácter ilógico, hacen de él un sentimiento cerrado que aboca a situaciones-límite —guerra universal— que no cono-

cen, en los tiempos actuales, más solución que la precaria vida del mutuo temor.

De aquí que el internacionalismo comunista —hijo legítimo y dialéctico del racionalismo político— represente, con la supresión de las nacionalidades y de todo sentimiento en ellas localizado, una aplicación más coherente de las ideas que, desde la Ilustración y Rousseau, tuvieron su eclosión en la Revolución francesa. Y no resulta menor la ventaja en favor del bolchevismo si se considera la lógica interna del sistema.

La actitud meramente negativa de "gendarme sin consigna" del Estado liberal, que se basa en la bondad natural del hombre, ha encontrado su refutación, de un modo empírico y evidente, en la sociedad que nos rodea: la explotación capitalista del débil por el fuerte, el odio de clases, el tono moral del ambiente... Sin embargo, esto no conlleva, como algunos creen, el fracaso radical del sistema. El racionalismo político es una tesis mucho más amplia y, en sí misma, independiente de aquel supuesto roussoniano de la bondad natural del hombre. ¿Por qué este postulado? En rigor, ¿por qué el hombre individual? ¿Qué más existencial y fáctico —menos racional— que el individuo, ese dato de la naturaleza en sí inexplicable, inefable? Una estructuración racional de la vida social no debe partir del individuo —ni de la voluntad individual aditivamente considerada—, sino de la sociedad misma como objeto total, con sus propias leyes, de la que el individuo es una molécula, un estadio momentáneo en su evolución dialéctica.

¿Cómo podrá lucharse, sin otras armas que una falta de lógica, contra la más bárbara tiranía de todos los tiempos: la operación totalitaria de racionalizar, sin el hombre, el mundo del hombre?

LOS DOS FEDERALISMOS *

Durante los cinco últimos años, el movimiento federalista ha tenido en Europa un extraordinario desarrollo. La idea federativa es acogida hoy por espíritus de formación bien diferente, hasta poder considerarse la palabra federación como uno de esos términos llenos de prestigio que sirven en una época para entrar libremente en todos los campos ideológicos. Las mismas potencias que salieron vencedoras en la contienda mundial y que se reparten hoy la hegemonía en el mundo, aunque aparezcan separadas políticamente por abismos de teoría, de ambiente y de incomprensión, comulgan únicamente en la idea federativa. Norteamérica, en efecto, constituye una Unión de Estados realizada por vía federativa; la Gran Bretaña mantiene interiormente su antigua estructura federal, y en el exterior la Commonwealth o Comunidad Británica de Naciones. La Rusia de

* Publicado en *Cristiandad*, núm. 192 (1951).

hoy, por su parte, se presenta como una Federación de Repúblicas Soviéticas, e incluso Francia, separándose en esto de su antiguo centralismo, denomina hoy a su imperio colonial Union Française.

Pero no se basa sólo en esto el prestigio actual de la palabra federación y de cuanto evoca, sino que, en orden al futuro, aparece a muchos como el único remedio posible para acabar con el estado de guerra, preguerra o carrera de armamentos, que se ha hecho ya endémico en la sociedad contemporánea como consecuencia del moderno concepto de Estado y de las pasiones nacionalistas que de él se derivan. Me referí en un trabajo anterior (1) a cómo la ruptura del proceso federativo medieval y la creación de las nacionalidades cerradas habían sido consecuencias del constitucionalismo liberal, que intentó trazar la vida de cada pueblo sobre patrones puramente racionales, destruyendo así la primitiva constitución histórica y federativa de la sociedad. Desde entonces no ha regido entre los pueblos otro lenguaje que el de la "suprema razón de Estado" y la radical desconfianza mutua. Como remedio, la federación, prestigiada por sus realizaciones parciales en diversos medios, evoca hoy en todos una solución apoyada en horizontes más amplios, en una efectiva y sincera cooperación de los hombres y de los pueblos.

Tanta ha sido la difusión de esta idea, que ha llegado a constituirse un organismo coordinador de todos los movimientos federalistas con el nombre de Unión Federal Europea (U. E. F.). Sin embargo, puede considerarse al federalismo como un movimiento típico del ambiente político —esencialmente anárquico— de nuestra época, ya que fuera de la palabra federalismo, de mil modos interpretada, nada de co-

(1) Capítulo precedente.

mún existe por lo general entre los diversos grupos que lo forman. Hay federalismos liberales al estilo de Norteamérica, federalismos socialistas, federalismos meramente practicistas, sin olvidar al federalismo integral de miras totalizadoras, aunque de un contenido ideológico no muy claro. Así, suele ocurrir en los congresos federalistas —y aun en las mismas controversias dentro de cada grupo— que sus miembros no se entienden entre sí, que hablan lenguajes porque los principios doctrinales y políticos en que apoyan su concepción son diversos entre sí y, a menudo, encontrados.

La mayor parte de estos movimientos federalistas parten de concepciones u operan sobre realidades que son esencialmente incongruentes, antagónicas, con el propio federalismo. Son federalismos proyectados al exterior de las naciones, que ven la necesidad de superar la divinización e intangibilidad de los Estados nacionales para hacer posible una cordial y auténtica colaboración entre los hombres, pero que parten de la existencia de esas naciones desentendiéndose del principio estructural que rige su vida política interna.

Sobre estas precarias bases es muy difícil llegar a un verdadero y popular sentimiento federalista. Algunos de estos movimientos propugnan la creación de organismos de gobierno o coordinación supranacionales, o bien sociedades de naciones de diverso género. En cualquiera de estos casos las federaciones se realizarán siempre bajo la inspiración de la potencia dominante, y por tal motivo despiertan el recelo y la hostilidad en las mismas naciones participantes. Tal fué el caso de la Federación Europea que propugnó la Alemania nacional-socialista durante la guerra, y tal la Unión Occidental que proponen ahora las potencias anglosajonas. Otros de estos movimien-

tos reclaman la federación bajo el signo de una ideología política de común aceptación para los pueblos federados. Tal es el caso de los federalismos socialistas. Pero el socialismo puro es esencialmente antinacional y antihistórico. Por ello, si tal fusión de pueblos llegase a realidad por la previa conversión al socialismo de la masa general de sus miembros, no se daría federación de pueblos, sino destrucción de todo cuanto constituye realmente a los pueblos y los mantiene como tales. Y faltando qué federar, no cabe federación. El socialismo es, por otra parte, uniformismo y centralización: en su seno —concluído su proceso de maduración— no se daría la coexistencia armoniosa y cordial de realidades diferentes —esencia de la federación—, sino la imposición niveladora de una norma teórica.

En rigor, estos federalismos constituyen sólo reacciones defensivas contra el espíritu nacionalista y los males que para la pacífica coexistencia de los pueblos acarrea.

Frente a ellos existe un federalismo lógico y viable, complemento natural de patriotismo, que definimos ya como un sentimiento radicalmente distinto del nacionalismo. Es el federalismo que se concibe, no como un postizo sistema de agrupar nacionalidades ya hechas, sino como un modo natural de evolucionar y crecer la vida política de los pueblos. Este federalismo no se refiere sólo a las relaciones internacionales, sino también al gobierno de los pueblos desde sus más pequeñas células comunitarias.

El proceso que a lo largo de la Edad Media creó las actuales nacionalidades europeas fué un proceso profundamente federativo. Pero puede decirse también que la vida y constitución interna de los pueblos fué durante aquellos siglos, y desde sus orígenes, una

coexistencia federal Cada pueblo de España, por ejemplo, se concebía como una comunidad de familias o vecinos, y tenía sus ordenanzas propias y una propiedad comunal que se consideraba como patrimonio de todas esas familias, inalienable porque no pertenecía sólo a la generación presente, sino también a las venideras. Cada municipio tenía su organización jurídica y sus leyes propias, adaptadas a sus costumbres y modos de vida. A lo largo de las luchas de la Reconquista todos los pueblos se consideraban, como por un derecho natural, independientes en lo que concernía al gobierno interior o municipal, pues los reyes y señores feudales se limitaban a exigir los pechos o tributos y la aportación personal para la guerra. El Estado, en el concepto moderno de una estructura nacional uniforme de la que todo organismo inferior recibe una vida delegada, no existió en la antigüedad ni en la Edad Media. De aquí que los primeros tratados sobre el Estado se denominasen Del Príncipe, porque la persona del rey era el único elemento coordinador de aquella coexistencia de poderes autónomos, la fuente de una autoridad (la de los alcaldes), que debía hacer justicia de acuerdo con las ordenanzas de cada célula comunitaria.

Puede deducirse de aquí que el federalismo ha sido principio informador de la sociedad en que hoy se asientan los Estados nacionales, sociedad que podía considerarse como una coexistencia federal de comunidades autónomas, auténticamente sociales. Hasta bien entrado el siglo XIX los valles navarros pirenaicos mantenían sus propias ordenanzas con un contenido jurídico autónomo, de las que sólo subsisten ya leves vestigios, y cada Junta de Valle hacía una declaración de guerra propia cuando el rey la declaraba.

Esta constitución interna de los pueblos se prolon-

gaba en el exterior con unas ilimitadas posibilidades de federación, que llegaron parcialmente a realidad hasta que el proceso resultó truncado con el advenimiento del constitucionalismo nacionalista. Federal fué la génesis de lo que hoy llamamos España —la unión voluntaria, histórica, de los pueblos españoles—, como federal es su escudo, constituído por la agrupación de cuatro diferentes bajo una misma corona. Esta federación se realizaba a veces a favor de la política matrimonial de las casas reinantes; otras, a causa del proceso de homogeneización y contacto que entre los pueblos se operaba y de sus consiguientes conveniencias históricas. La no realización de alguno de estos dos factores dificultaba a veces la federación; pero ésta, por uno y otro camino, se verificaba o podía, al menos, verificarse.

La condición general para que la sociedad tuviera esta estructura y este dinamismo federalista fué la comunión de los espíritus en la unidad superior y última de la Cristiandad. El que esta unidad o aglutinante social tuviera trascendencia universal (para el mundo civilizado u occidental, al menos), y que fuese de naturaleza espiritual y religiosa, hacía de la unidad política un factor en cierto modo inesencial, algo moldeable por la Historia y ajustable a los hechos. Las unidades políticas que hoy llamamos naciones podían ampliarse a medida que las distancias se acortaban o que las diferencias locales disminuían en un proceso de unión federativa que no privaba a los pueblos de seguir gobernados por sí y por sus leyes en aquello que sólo a ellos concernía.

Cuando la paz de Westfalia reconoció la escisión religiosa, la unidad social de Europa dejó de ser religiosa para convertirse en meramente jurídica y política; la Cristiandad dejó de existir como patria

de todos los hombres para transformarse en una coexistencia de poderes políticos propiamente nacionales. Entonces el carácter último e inapelable —sagrado— que había tenido la Cristiandad, se traslada a lo que hoy llamamos sinónimamente Nación o Estado. Estas realidades salen así del terreno de lo histórico y cambiante, para pasar al de lo esencial e intangible; pasan del campo de lo conversable al de lo dogmático.

Las sociedades políticas dejan de ser la convivencia federal, bajo una autoridad de poderes locales e históricos anteriores en su origen a esa autoridad y autónomos en su gobierno, y se convierten en estructuras uniformes y centralizadas hacia el interior, y cerradas hacia el exterior. Hablar de federación será desde este momento un imposible teórico y práctico, porque no existe ya un lenguaje superior al de las propias nacionalidades sobre el que entenderse. Cualquier proyecto de federación internacional sonará a blasfemia, como a un creyente sonaría el hablar de una fusión de cristianismo y mahometismo mediante una reducción a sus puntos coincidentes.

Sin embargo, el federalismo o régimen político abierto sigue siendo, como radicado en la naturaleza de las cosas, algo necesario para la sociedad, y que ésta reclama de mil modos diversos. Aun al margen del pensamiento católico y tradicional, el federalismo ha resurgido continuamente, desde el antiguo doctrinarismo federal de Pi y Margall hasta la actual proliferación de movimientos federalistas. Pero todos estos modernos federalismos —verdades a medias, fragmentos de un más amplio sistema— han pretendido restaurar aquel viejo proceso federativo prescindiendo de la ya perdida unidad religiosa, es decir, sobre bases meramente practicistas. Nunca han

llegado, sin embargo, a realizaciones, ni pueden llegar, porque hablan entre sí lenguajes diferentes.

Una sociedad puede mantenerse en su organización política sin unidad religiosa, es decir, sobre bases sólo practicistas, cuando las instituciones sociales y autónomas —federales— no se han destruído, sino que han mantenido —por inercia— su propia vida y dinamismo. Tal es el caso de los pueblos británicos.

Pero cuando la estructura social ha desaparecido bajo la acción uniformista de los Estados unitarios no podrá reconstruirse una sociedad federal sin una previa unidad religiosa y sin el respeto estricto a la realidad histórica que conserve cada pueblo, a la propia espontaneidad de su vida social. Porque pretender crear desde el Estado organismos infrasoberanos y autónomos es, práctica y teóricamente, empresa contradictoria.

LOS LEMAS DE LA SOCIEDAD FUTURA *

Pesimismo y añoranza.

Una característica muy general de los pensadores políticos de la actualidad es su pesimismo radical. Bertrand de Jouvenel, en un libro impresionante y ya clásico —*Du Pouvoir*—, pretende demostrar de un modo casi científico que el poder estatal, absorbente y opresor, crece siempre tan fatal e ineludiblemente como los seres vivos; y ello de forma tal, que, tras cada rebelión contra su poder, el Estado nuevo que de ella nace añade a sus antiguas atribuciones otras nuevas que ha sustraído a la sociedad. Jean Jacques Chevalier concluye su historia de las grandes obras políticas modernas considerando cualquier acción contra el poder estatal como "vanas sacudidas del hombre individual cogido definitivamente en la

* Conferencia pronunciada en el Círculo de la Unión, de Burgos, el día 13 de marzo de 1953.

trampa". Pierre Duclos, en fin, cierra su *Evolución de las relaciones políticas* comparando nuestro presente con los terrores que precedieron en Europa al año 1000.

Diríase que, así como la filosofía existencialista aboca a la desesperación considerando como factores insuperables o existenciales-límite el abandono y la muerte, el pensamiento político de hoy llega a la misma actitud al reconocer en el estatismo centralizador y totalitario un hecho fatal y definitivo, siempre creciente.

Los españoles, particularmente, sólo un momento hemos vivido, en los últimos cincuenta años en que nos creímos autores de la Historia, dueños de nuestros destinos: la guerra de Liberación Nacional. Antes de esa coyuntura, y después de ella, el español medio se ha juzgado a remolque de un acontecer político-económico, cuyos resortes de dirección le son ajenos. Tal vez no posea opinión muy clara sobre si esos resortes los maneja alguien o si responden a un determinismo universal; pero, en todo caso, sabe que no los tiene en su mano.

Si ello es así, si esta impresión, a la vez fatalista y pesimista, domina hoy tanto a nuestro compatriota más próximo, creador del ambiente en que vivimos, como al más alto tratadista político, artífice de nuestro clima cultural, nada podrá interesarnos más que auscultar ese proceso de formación política que nos envuelve, bucear en sus fuerzas misteriosas, tratar de adivinar a dónde nos conduce y a través de qué trámites.

Pero, paralelamente a este pesimismo teórico sobre la evolución del poder —de todo poder, no sólo de la expansión territorial del comunismo—, el mundo occidental de hoy presenta otra característica am-

biental que es un ansia incontenible de tornar a la normalidad, un deseo consciente de ignorar, de no ver la realidad circundante, de entregarse a un hoy que se presenta más que nunca fugitivo. París, por ejemplo, capital en otro tiempo de la Revolución y del progreso, es ahora una ciudad esencialmente conservadora. Revivir al precio que sea alegre y confiado ambiente de sus mejores años no es allí sólo una consigna turística, sino un anhelo colectivo. Los pintores de Montmartre, los acordeones callejeros, los kepis de los guardias o las arcaicas plataformas de los autobuses son protegidos y conservados como símbolos de un propósito general, de un mutuo y voluntario engaño que podría expresarse en estas palabras: aquí no ha pasado nada.

Cuando media Europa sufre bajo un poder exterminador de cuanto constituye su civilización, y, en circunstancias tales, que otra época cualquiera viviría bajo la vergüenza de no concurrir a una general cruzada, el Occidente actual adopta una actitud semejante a la del avestruz ante el peligro. Y ello por razones más profundas que la simple frivolidad.

Un mundo fuera de tiempo.

No es preciso, sin embargo, ir a buscar el escándalo de la Europa actual a las no lejanas calles de Viena o de Berlín, porque lo tenemos todos en nuestros propios hogares dentro de los receptores de radio. A esas horas de la media noche, en que por todas las ondas nos aparece la emisora oficial soviética, tenemos la impresión de entrar en un mundo de valores y categorías diferentes. Allí se nos informa, por ejemplo, del incremento anual en la producción del acero, de las nuevas obras hidráulicas de Kirovsk o

de la construcción de viviendas obreras en Vorosci-lovsk. Dos son las características de esas emisiones informativas: en primer lugar, su absoluta intemporalidad o historicidad. Cuanto allí se dice es ajeno a la noción de un acontecimiento temporal; se trata más bien de un acontecer dialéctico, en sentido hegeliano o —diríamos— quinquenal. Todo lo que sobre la vida interna de la Unión Soviética se nos dice a lo largo del año podría haberse escrito el 1 de enero a la vista de los proyectos de planificación. Los hechos imprevistos —descarrilamientos, epidemias, atentados— se reservan para la información extranjera o del mundo capitalista.

Sólo un día en los últimos diez años han buscado los europeos la onda de Moscú movidos de interés informativo: con ocasión de la enfermedad y muerte de Stalin. El hecho existencial e insilenciable de la muerte irrumpió por un instante en la serie infinita de los acontecimientos previstos. La redacción de la noticia procuró, en lo posible, envolver el hecho con el ropaje de dialéctica racionalista. Se habló del acertado y clarividente diagnóstico de los médicos soviéticos, de las fases ya previstas de la fatal enfermedad, de la tríada de los jefes del Partido, etc. Pero el hecho de la muerte quedaba siempre con su desnuda e inconcebible existencialidad.

La segunda característica de esas emisiones es su completa extrañeza a la noción de verdad o de realidad. Cuando se nos dice, por ejemplo, que se han construído mil viviendas en Voroscilovsk o que se ha recogido un millón de firmas pro paz en Melitopol, no se nos ocurre preguntar si la cifra será exacta, ni aun si esas ciudades existirán o no. Intuimos que relacionar todo aquello con la verdad es como querer medir el peso en leguas, y en esto no discre-

pamos de los mismos que las emiten y de los que las escuchan con adicción. Si la cosa nos resulta inexplicable considerándola como información, se nos vuelve, en cambio, transparente si la contemplamos como medio de adaptación. Toda esa lúgubre serie de noticias sobre inauguraciones y unanimidades quiere expresar en el fondo sólo una doble idea: que la felicidad de los hombres está en el progreso económico-material, y que ese progreso se logra a la perfección por medios colectivos en la patria del Socialismo. En aquel mundo, la información, convertida en propaganda dirigida, se ha puesto ya al servicio de uno de los imperativos del futuro: la adaptación. De igual manera, con aquel intento de subsumir la muerte del dictador en una dialéctica interna del sistema, se enfrentaba el socialismo con otro de los grandes problemas e ideales del mañana: la estabilidad.

El racionalismo.

Pero no avancemos por el camino de las mostraciones empíricas abandonando aquel propósito inicial de auscultar histórica e ideológicamente nuestro presente político. Para ello hay que coger el proceso más de lejos. Porque las ideas ambientales, como las características de los pueblos, tienen una génesis secular.

Hoy estamos en condiciones de apreciar que lo verdaderamente característico de la Edad Moderna, lo que la separa de la Antigüedad y del Medievo, ha sido la concepción general del Racionalismo y su congruente actitud ante la vida. También tenemos la posibilidad, precisamente por la actual crisis de tal concepción del Universo, de apreciar toda su profunda significación. Racionalista fué —en los cuatro últimos siglos— la Filosofía, y la Ciencia, y la Política, y

aun el Arte y la Literatura. En Filosofía, racionalista fué el cartesianismo y sus epígonos continentales hasta Leibniz; racionalista fué el empirismo inglés, y racionalista el punto en que ambas corrientes confluyen, es decir, Kant y sus discípulos idealistas. Diferentes y aun contrapuestos en mil aspectos, un aliento común recorre todas las escuelas de la Filosofía moderna hasta fin del siglo XIX, y es precisamente el racionalismo.

Pero no dejemos el concepto colgado de la palabra misma. Las palabras, que son moneda de cambio, tienen para cada uno resonancias muy diversas, a menudo todas legítimas. Por mi parte, entiendo por racionalismo la concepción que deja de considerar a este Universo en que vivimos como algo contingente que debe buscar en un Ser Necesario la causa de su existencia para considerarlo como necesario y autoexplicativo en su ser mismo. La Filosofía anterior —la antigua y la medieval— contemplaba cómo las cosas naturales son indiferentes para existir, es decir, tienen una esencia que no reclama por sí la existencia, puesto que en un tiempo no existieron; y reclamaba para sostenerlas un Ser Necesario —Dios o Primer Motor— cuya esencia exigía la existencia o más bien se identificaba con ella. Esta concepción del Universo era esencialmente trascendente, religiosa en su fondo mismo.

La Filosofía moderna, en cambio, obedeciendo secretamente a un impulso hostil a ese teocentrismo, es decir, a la concepción religiosa del Universo, pretendió trasladar esa condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes, porque esto pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo considerado como unidad. Nosotros vemos unas cosas como necesarias y otras como contingentes. Un teorema matemático, si lo he comprendido, me aparece como algo necesario porque se refiere a relaciones entre esencias. En cambio, las cosas existentes en la Naturaleza o acaecidas en el tiempo me aparecen como contingentes. Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestro modo de ver las cosas, de nuestra capacidad de conocer. En un conocimiento adecuado, las cosas de la naturaleza se verían tan necesarias como cualquier proposición matemática. Porque el Universo es en sí necesario, tiene una estructura racional y su clave se halla escrita en signos matemáticos. Laplace acertó a expresar la tesis general del racionalismo en una forma muy gráfica: "Si una inteligencia humana potenciada —dice— llegase a conocer el estado y funcionamiento de todos los átomos que componen el Universo, éste le aparecería con la claridad de un teorema matemático: el futuro sería para ella predecible, y el pasado, deducible." Es decir, para el racionalismo, la realidad no se halla asentada sobre unos datos creados contingentes, es decir, que podrían ser otros diferentes; ni en su desenvolvimiento hay tampoco indeterminación o azar, sino que la existencia es un desarrollo necesario de naturaleza racional que, conocido en sí mismo, se identifica con su propia esencia. La realidad no es algo contingente que recibió la existencia y precisa de un ser necesario como causa, sino que, en su ser total, descansa en sí mismo y se explica por sí.

El Racionalismo tiene para la Filosofía moderna la misma posición fundamentante y estructural que la concepción teística para la Filosofía medieval. El explica también dos características muy generales en el pensamiento moderno: en primer lugar, esa ten-

dencia a reducir los órdenes superiores y más complejos de la realidad a los inferiores, hasta llegar al matemático, que es puramente racional. Es decir, un método que exige, por ejemplo, reducir la religión a fenómenos psicológicos; la Psicología, a Fisiología; la Fisiología, a Física; la Física, en fin, a Matemáticas. O, lo que es lo mismo, intentar comprender la realidad toda como esencia, como algo racional o matemáticamente necesario. La segunda de esas características estriba en el ideal del Progreso —el progreso de la Ciencia o progresismo—, que es típico de toda la Edad Moderna. Según esta idea, la humanidad debe avanzar siempre en un progreso indefinido, a cuyo término se hallará el conocimiento omnicomprensivo de la realidad, es decir, aquella visión de las cosas que nos pintaba Laplace, en la que todo aparece con la evidencia de lo necesario. No es que el progresismo crea en la posibilidad práctica de que los hombres lleguen alguna vez a ese estado, pero cree en la posibilidad teórica, porque la realidad tiene en sí una estructura racional, necesaria, y la marcha del saber humano debe ser un constante aproximarse a ese ideal cognoscitivo.

La Teología —y también la Filosofía—, que aprehende la realidad como algo en cierto modo divino y misterioso, son para el racionalismo seudociencias construídas por el hombre sobre sectores de su ignorancia que la ciencia no ha iluminado todavía, desalojando de ellos a los mitos y los ídolos. La Filosofía moderna tratará de concebir por mil modos diferentes ese ideal del racionalismo hasta los albores del siglo presente, que marca el ocaso de la concepción racionalista.

El racionalismo político.

Pues bien, la repercusión que en el orden político y social tuvo el racionalismo coincide con el movimiento de ideas, que culminó en la Revolución francesa como hecho histórico. Este movimiento se inició por la concepción de los enciclopedistas, que fué quizá la más puramente racionalista, pero no todavía revolucionaria. Su punto de partida, como el de toda esta corriente, es la visión de la sociedad de su época como una formación irracional, en cuya génesis han colaborado creencias, supersticiones, poderes y tradiciones injustificables a la luz de la razón.

Esta corriente, que se llamó a sí misma la Ilustración, constituyó, en su sentido profundo, una resurrección del gnosticismo, la herejía de los primeros tiempos de la Iglesia. Para los ilustrados, las diversas religiones, y, en general, todas las creencias que han dominado a la Humanidad, eran visiones burdas, representaciones populares de una más profunda verdad, que es la comprensión racional, científica, del Universo. Y, como complemento de este nuevo gnosticismo vulgarizado, dominó, en el ambiente de las luces, una filosofía de la Historia, según la cual se va operando lentamente un proceso de racionalización en el cual la Razón va abriéndose paso a través de las nieblas de la ignorancia y la rutina. Esta idea —implícita en el escientismo dieciochesco— fué recogida, más tarde, por Augusto Comte —el mejor sistematizador del espíritu de la Revolución francesa— en su conocida teoría de los estadios del progreso: el período positivo o racional, libre de prejuicios, de la Humanidad, advendrá tras la superación de los estadios religioso y metafísico.

La actitud personal del enciclopedista, congruente con esta concepción, habría de ser idéntica a la del antiguo *sofos* griego, que fué heredada por el gnosticismo: un aristocrático desdén hacia las perecederas creencias del pueblo y del medio ambiente, y la pasividad meramente espectadora del iniciado, que espera lo que, necesariamente y por sus pasos contados, ha de suceder.

Sin embargo, en el seno de la Ilustración surgió una voz que, si participante del espíritu general del movimiento, era disidente respecto a la filosofía de la Historia, y, por ende, a la actitud personal de ella derivada: ésta fué la voz de J. J. Rousseau, que inicia la segunda corriente del movimiento, ya propiamente revolucionaria.

Para el autor del *Emilio*, el advenimiento de la era racional de la Humanidad no se realizará por sus pasos, contados en un lento pero necesario abandono de los ídolos, porque la irracionalidad (con sus productos culturales y sociales) no es meramente un estrato previo que se transformará en ilustración, sino que es causa del mal, del único mal posible, origen de la perversión del hombre, naturalmente bueno. Las instituciones, las leyes, la sociedad toda, nacida a la sombra de los ídolos, no sólo malean al hombre, sino que perpetúan el mal con un ambiente definitivamente viciado. Es preciso, en consecuencia, destruir esa sociedad para, sobre ella, edificar la nueva sociedad nacional en que el hombre, libre de esas influencias deletéreas y sometido sólo a un poder autominimizado, recupere al máximo posible la libertad, y, con ella, de espontánea inocencia.

Entonces surge, de un modo explícito, el espíritu revolucionario, por oposición y en contraste con el plácido espíritu enciclopedista, que, simplemente, es-

peraba la evolución. Esta nueva visión roussoniana del proceso histórico-social renueva, aunque con un sentido polémico bien lejano de su ingenuidad, el intelectualismo moral de Sócrates, para el que la virtud es un saber, y el mal moral, ignorancia.

La obra política de la Revolución en que plasmaron estas ideas constituyó la más acabada labor *contra natura* que ha realizado el hombre en su historia. Toda una complejísima red de instituciones sociales autónomas, crecida en siglos de historia y de adaptación, fué destruída en los últimos cien años y sacrificada al racionalismo geométrico de una organización centralizada. Patrimonios familiares, municipios autónomos, gremios, montepíos, cofradías...; por más que pueda especularse sobre su decadencia, murieron a mano armada, no por muerte natural.

Los ideales del mañana.

La Revolución francesa escribió en sus banderas —y en las de toda una época— tres lemas por este orden: Libertad, Igualdad, Fraternidad. En su sentido concreto, que se deduce de la previa concepción racionalista, estos ideales, profundamente antinaturales, han perturbado por un siglo —y aún perturban— el orden normal de la convivencia humana. Libertad quiere decir, en el lenguaje revolucionario, desvinculación del hombre respecto de las sociedades históricas en que se hallaba inserto, y que, en la opinión de Rousseau, maleaban su bondadosa naturaleza.

Igualdad exige, por su parte, mantener a la sociedad en un estado de individualismo gregarista, en el que todos los ciudadanos, desvinculados de ambientes y jerarquías, sean iguales ante la Ley y el Estado uniformista. Fraternidad, en fin, es la consecuencia

optimista que se suponía habría de fluir de los anteriores imperativos.

Las consecuencias fueron, ciertamente, muy otras, y no es momento de describirlas. Surgió un período en que la sociedad dejó de ser un producto de la historia y de las relaciones reales para convertirse en una estructura de tesis apriorísticamente organizada. Desde este momento, la naturaleza y la historia, en represalia, empezaron a crear y a imponer, sin permiso de la razón humana, unos nuevos ideales —los de hoy y los por venir— que el hombre sólo puede reconocer como imperativos ambientales y "encajar" de uno u otro modo.

El primero de estos ideales de rebote ha sido el que, más o menos oscuramente, se conoce hoy bajo el término de justicia social.

La sociedad había quedado desarraigada. El hombre no tendría ya un medio colectivo que lo completase y defendiese. Sólo quedaba el Estado liberal —gendarme sin consigna—, que no conocía más que la exterioridad legal de los contratos. El individuo quedaba a merced del poderoso; su trabajo se convertía en mercancía cotizable en la oferta y la demanda. Se iniciaba así un pauperismo diferente de todos los anteriores: aquel del que para nada es solidario de su trabajo, ni de su ambiente y sus instituciones, porque éstas no existen ya o porque ha sido arrancado de ellas. Surge entonces la necesidad de imponer nuevamente un orden y una estructura en la sociedad que depare a los humildes un medio de lucha contra los poderosos, y a todos, instrumentos de previsión y amparo. La libertad y la desvinculación no produjeron la paz y la fraternidad, sino la miseria y la lucha de clases. Tal es el origen y el contenido del ideal contemporáneo de justicia social.

El nuevo ideal, sin embargo, podía haber sido acogido y realizado de dos manera distintas. Podía haberse tratado de restaurar, según las necesidades de la época, las instituciones laborales y locales de la sociedad que precedió a la Revolución. Es decir, revitalizar la perdida estructura y autonomía de la sociedad. Pero se tomó otro camino: aquel que encajaba el nuevo ideal dentro del espíritu racionalista —antihistórico— de la Revolución. El Estado —la gran entidad centralizada y uniformista que surgió de los nuevos ideales— se haría cargo de las funciones que en otro tiempo realizaba la sociedad misma a través de su estructura institucional. El Estado liberal antiintervencionista traspasa así sus límites teóricos y se erige en poder tutelar y reglamentador minucioso de las relaciones sociales. Estamos con ello en el Socialismo y en las tendencias socializantes que son generales en el mundo de hoy. Legiones de funcionarios y toneladas de reglamentos sostienen en todos los países una colosal organización babélica, que no pasará a la posteridad, ciertamente, como el medio más propicio para el espíritu y la libertad del hombre.

Pero, tras la irrupción de este nuevo ideal, sobrevendrá la de otros dos que completarán el trilema de la sociedad futura. Serán éstos los imperativos de adaptación y estabilidad. Si el ideal de Justicia Social fué la contrapartida necesaria del lema revolucionario de Libertad, éstos lo serán del de Igualdad.

El Socialismo mantuvo, y prolonga todavía, el ideal igualitarista del Liberalismo. Decir que el antiguo régimen se basaba en la desigualdad y en las clases es literatura miliciana, de barricada. Sin embargo, aunque la igualdad ante la ley existiese antaño, y aunque las clases no fueran cerradas ni insuperables para

los individuos, es indudable que normalmente la familia, el pueblo, la profesión o la clase en que nacían habrían de ser su vida y la de sus hijos. Con este modo de vinculación —ambiental, no impuesta— adquiría el hombre unos hábitos, incluso heredados; una idoneidad, una adhesión afectiva a su medio y a su obra, que constituía lo que podríamos llamar una adaptación natural. Nadie, en general, por humilde que fuera su medio de vida o su país, se consideraba inferior por ello ni dejaba de amarlos. El patrimonio familiar, el municipio o el gremio estaban anclados para él en lo más íntimo y cordial de su ser y del de sus padres.

El ideal igualitarista, regocijadamente acogido por el Socialismo, encuentra una formulación muy adecuada en lo que los americanos han llamado "igualdad de posibilidades". Su última expresión parece ser ese imperativo de dotar a todos los ciudadanos —incluso obreros y campesinos— de cultura media y aun universitaria. No se trata de mejorar sus escuelas para que adquieran la cultura posible a su modo de vida, en una forma enraizada en su ambiente y condiciones, sino de generalizar una cultura uniforme, abstracta. Aún parece que ese ideal podrá dar un paso más: facilitar que el mayor número adquiera las técnicas y especialidades científicas a que le lleven sus aspiraciones. Ciertamente que no todos podrán obtener los congruentes puestos directivos, pero asi se logrará que los tranvías sean conducidos por ingenieros industriales y que los peones de albañil sean arquitectos, consecuencia técnicamente muy deseable.

Naturalmente, la consecuencia real será un rápido avance de males sociales que no son ya nuevos entre nosotros: el descontento general hacia la pro-

pia suerte, la extrañeza a cualquier destino colectivo, el absentismo de las labores más duras, la falta de cumplimiento y de amor en la propia obra, la envidia y la lucha de clases. O, dicho en una palabra, general inadaptación.

La inestabilidad, por su parte, es consecuencia de esta inadaptación ambiental. Un orden social estable sólo es posible si se apoya en medios familiares, institucionales e históricos fuertes, asentados en el tiempo y en la cordial adhesión de sus miembros. Una estructura centralizada, meramente legal, deja a la sociedad y al Estado a merced de cualquier asalto al poder, de las mínimas contingencias históricas.

Dos horizontes.

No sé si estos nuevos ideales de adaptación y estabilidad llegarán a popularizarse como los anteriores, pero indudablemente serán las preocupaciones dominantes en la sociedad de los días venideros. Ahora bien: esos ideales, cuya irrupción creo irremediable, pueden ser, asimismo, interpretados y realizados de dos modos diferentes.

Aldous Huxley, en una novela atrozmente aleccionadora —*Un mundo feliz*—, ha imaginado la realización de esos imperativos dentro de la mentalidad socialista. La adaptación de los hombres a su medio —condición que llegó a revelarse como necesaria a la supervivencia de la sociedad— se consigue en el mundo futuro por procedimientos rigurosamente técnicos, mediante la producción, en grandes laboratorios de fecundación y gestación artificial, de distintos tipos de hombres dotados cada uno de las aptitudes y prejuicios del puesto a que se le destina. La estabilidad se logra por medio de una organización mi-

nuciosa y enervante que reduce la vida de los ciudadanos a los minúsculos placeres de satisfacción inmediata y extingue en ellos todo el impulso pasional o trascendente. Con el mismo objeto estabilizador, la sociedad se organiza como una vasta explotación técnica, a cuyo frente se halla, no un dictador, sino una especie de sociedad anónima o consejo de iniciados.

Indudablemente, no otra podrá ser la interpretación socialista de los nuevos ideales. Ante la posibilidad de estas gigantescas empresas deshumanizadoras, se hace necesario preparar una muy distinta recepción de los nuevos imperativos. Frente a nosotros se abren dos caminos: el retorno a una vinculación natural de los hombres, creando las condiciones para un nuevo patrimonio familiar y para una vida autónoma de municipios y corporaciones, o una vinculación técnica de infrahombres adaptados en el seno de una planificación universal.

Pero en la práctica...

Sería fácil lograr entre lectores españoles un asenso unánime sobre la necesidad de una recepción de estos nuevos ideales bajo criterios cristianos o, simplemente, humanos. Casi todos propugnarían con nosotros esa vinculación natural que nos libre —y libre a nuestros hijos— de un dirigismo técnico capaz de profanar el alma misma de los hombres en su más sagrada intimidad. Ello les sería exigido por la profesión de su fe y por la fuerza de la sangre.

Sin embargo, los mismos que un orden teórico abstracto asienten a estos principios y propugnarían esos fines, cuando se trata del problema práctico, es decir, de la forma de llevarlo a cabo, se entregan a logomaquias infinitas y a sañudas rivalidades de par-

tido. Esta es, cabalmente, la ley de nuestra tragedia política.

Si entramos por un momento en esta inacabable controversia, observaremos en una de sus posiciones extremas la opinión de que, si bien esa institucionalización vinculadora debe ser el objetivo final, de momento, sólo el Estado puede y debe crear esas instituciones según los criterios en él dominantes. Quienes así piensan se entregan gustosos a una obra totalitaria de absorción planificadora que, por ignorados mecanismos, suponen conducente a aquel fin. Con ello no hacen, por otra parte, más que obedecer —salvada la intención— el signo de los tiempos, y seguir, por tanto, la ley del menor esfuerzo.

En el extremo contrario se hallan los que desconfían radicalmente de la sustantividad y eficiencia de las instituciones políticas y suponen que sólo la acción sana y enérgica de los individuos puede lograr, en el seno de cualesquiera instituciones, la autonomía y el bien público que pueda desearse. Este escepticismo político coincide con la tesis de la indiferencia de las formas de gobierno, y sus defensores, adhesionistas a cualquier situación política, lo esperan todo de la formación de minorías y de la influencia de éstas en el seno de la sociedad. *Formar* e *influir* son sus dos grandes imperativos.

Estas dos posiciones, aunque pueden considerarse extremas y encontradas, suelen en la realidad coincidir y complementarse. Quienes son escépticos políticamente se adhieren con facilidad al estatismo organizador, por ser lo que hoy existe y domina en todas las naciones. Su virtualidad, según ellos, aprovechará para el bien o para el mal, según los hombres que lo dirijan. Así, es quizá la actitud más generalizada hoy la de quienes, escépticos en política, se

dedican en la práctica y por conformismo a una obra de creación estatista de organismos delegados.

Insistamos en esta posición que, por teórica, es la determinante de todo un ambiente. Recientemente oía expresarla con estas palabras: "Se dice a menudo que son las instituciones las que corrompen a los hombres, y no al contrario. Pero si las instituciones corrompen es porque estaban corrompidas, y no hay que olvidar que por hombres fueron hechas."

Analicemos un caso: una Universidad estatal de régimen centralizado y uniformista. Hoy, cabalmente, se consumen toneladas de papel para hablar de "eso que anda mal" en nuestras Universidades oficiales. En ellas el régimen mecánico de oposiciones produce la heterogeneidad espiritual del profesorado; el funcionarismo de cuerpo y la independencia de cátedra hacen imposible una obra colectiva; la carencia de toda autonomía corporativa impide la formación de unas características y de un ambiente institucional: la consecuencia normal de todo ello es el gregarismo, la falta de intimidad institucional, el absentismo del profesorado o el cumplimiento mecánico. Ciertamente que el azar puede reunir en una de estas Facultades universitarias a un conjunto de profesores unidos por lazos de amistad o de afinidad intelectual, y realizarse así una obra de colaboración y de altura; cierto también que, aun en medio de la mayor atonía ambiental, puede un espíritu esforzado realizar su labor docente con exactitud y entusiasmo. Pero una institución no es buena si para funcionar exige prodigios de azar o personalidades sobresalientes. No es buena una institución que, por vía normal, reprime el espíritu de colaboración y fomenta el incumplimiento. Más bien diríamos, en el caso presente, que no es institución, sino estructura opresora y disolvente.

¿Quiere esto decir que los hombres podrán dormir tranquilos y felices el día en que logren un medio institucional justo, porque las instituciones, por sí solas, sanearán su espíritu y su ambiente? Ciertamente, no. Imaginemos un pueblo en el que se disfruta de un ambiente institucional sólido y autónomo, en que cada grupo e institución tiene los medios y libertad necesarios para bien organizarse. Habrá en él, sin duda, unas instituciones de vida corporativa sana y pujante. Otras, en cambio, acusarán desorden, apatía, síntomas de decadencia interior o de disolución. Más aún: un medio institucional autónomo y justo puede entrar en un estado general de decadencia e ineficacia, sea por falta de energía en la autoridad coordinadora, sea por desmoralización ambiental. La vida de la institución depende siempre del hombre, pero la institución misma —creación también del hombre— adquiere una eficacia y una virtualidad propias que revierten y determinan en parte la vida de sus miembros y el ambiente en que habrán de vivir.

¿Qué hacer, pues, si las instituciones autónomas no pueden ser creadas por el Estado, ni los individuos aisladamente pueden con una acción personal cambiar el signo de las instituciones de ambiente estatista? Habremos de volver a las últimas palabras de nuestra tesis: crear las condiciones para un nuevo patrimonio familiar y para una vida autónoma de municipios y corporaciones.

¡Crear las condiciones de vida! Pensará alguien que se trata de una fórmula más, en una época que vive de *encontrar la fórmula*. Sin embargo, no veo que pueda expresarse de otro modo esto que constituye, más que un sistema concreto, un espíritu, un imperativo práctico de política constructiva.

Ese espíritu exige en la obra de gobierno una intención no creadora o de estructuración, sino liberadora de las energías de la sociedad, que tienden de por sí a concretarse en instituciones eficaces y duraderas. Labor humilde y sensible, de condicionamiento y restauración, que recoja los restos de autonomía y espontaneidad que la sociedad conserva, pese a los sucesivos raseros planificadores, e impulse su vida, hoy aislada y precaria.

Este camino difícil que huye de la mecánica facilidad de un gobierno centralizado y busca la dificultad y la limitación en contrapoderes múltiples y efectivos sólo puede ser emprendido por un gobierno fuerte y justiciero, situado sobre los grupos y los intereses, consciente de que tales núcleos sociales de autonomía y organización serán a la larga sus más sólidos puntales, sus más leales mantenedores. Sólo esta obra condicionadora de la vida de la sociedad podrá restablecer entre nosotros el prestigio de la autoridad y lograr el arraigo y la adaptación cordial de los hombres a su medio.

Sólo ese mundo de autonomías institucionales será capaz de engendrar una verdadera y humana estabilidad política. No por sólo el prestigio y la fortaleza del poder real ofrecen las antiguas monarquías europeas una continuidad de más de diez siglos, sino, sobre todo, porque la sociedad, lejos de obedecer a una sola causalidad política, se componía de infinitas variales independientes, cuya diversa evolución y fortuna se integraban en un cuerpo social común y estable.

Sólo la sociedad institucional y autonomista podrá, en fin, salvar la libertad y la integridad del hombre, amenazada ya en sus puertas por la organización técnica del estatismo. En este sentido, Camus la ha

presentado recientemente *(L'Homme Révolté)* como la expresión del pensamiento del Mediodía, por oposición a las brumas panteísticas del Norte. El dualismo y la tensión que la libertad humana requiere sólo se logra en esa estructura ambivalente basada en la realidad de las cosas mismas. En frase de Camus, "el sindicalismo, base concreta de la profesión, y el municipio, base del orden político real, son la negación, en provecho de la realidad, del centralismo burocrático y abstracto de la Revolución. "De aquí —concluye— que la verdadera rebelión humana se apoye siempre sobre las realidades concretas, la profesión, el municipio, que transparentan el ser, el corazón vivo de los hombres y de las cosas." Realidades todas que nos sitúan en esa esfera media, serena y cálida, de las agrupaciones naturales de los hombres y de los pueblos.

III. NUESTRO LUGAR EN LA ENCRUCIJADA

¿QUE ES LIBERALISMO? *

Uno de los conceptos más manejados y también más difícilmente definibles es el de "liberalismo". El liberalismo es, sin duda, algo profundamente real y bajo cuya inspiración se han formado generaciones enteras. Por eso mismo —aun no conociendo su esencia precisa— lo intuimos a menudo en afirmaciones, en libros, en la mentalidad de muchos... Sin embargo, porque sus límites conceptuales son mal conocidos, tanto de antiliberales como de los propios liberales, es también muy frecuente que cuando calificamos a una persona o a una obra de liberales se nos niegue, en razón de que esa persona o esa obra no sostienen ni propugnan el sufragio universal, el sistema democrático.

Es decir, que muchos de los que piensan, ven y sienten en liberal creen dejar de serlo desde el mo-

* Publicado en *Ateneo*, núm. 26 (1953).

mento en que abjuran de la democracia o parlamentarismo inorgánico. Confusamente, sin embargo, nos damos cuenta de que lo que nosotros apuntábamos con aquel calificativo constituye una tesis mucho más amplia. Esto es, que se puede ser liberal sin ser demócrata. ¿Qué es, pues, liberalismo?

Hablamos tantas veces de "liberalismo democrático" o de "democracia liberal", que llegamos a ver en nombre y calificativo algo así como una redundancia. Sin embargo, aunque liberalismo y democracia se hayan dado unidos en el terreno de los hechos, en virtud de cierta afinidad y consecuencia que guardan en el de las ideas, no puede dudarse que son cosas diferentes. "Democracia" responde a la pregunta "¿cuál es el origen del poder?", y afirma que éste se halla en el pueblo, en la mayoría empírica. "Liberalismo", en cambio, si se lo toma en su sentido restringido, responde a la cuestión "¿Cuáles son los límites del poder?", y afirma, por boca de Rousseau, que esos límites deben ser "los mínimos indispensables", puesto que el hombre es naturalmente bueno y debe dejarse obrar a esa recta naturaleza.

Este es el liberalismo roussoniano, pero ha habido, históricamente, otros. Tal es el de Locke y los empiristas ingleses, que llegan a la misma conclusión, pero basándose en que cualquier intervención del Estado que no sea meramente negativa y mínima habría de apoyarse en "ideas", y éstas, que son forjadas por las mentes individuales, no deben ser impuestas socialmente.

Pero uno y otro —Locke y Rousseau— son liberales, es decir, no inventan el liberalismo, sino que beben en las fuentes de un liberalismo más amplio y profundo, que es precisamente el que nos interesa. Este liberalismo, cuyos orígenes son más remotos, afirma también la neutralidad del orden social y

político, su desligamiento respecto de una instancia trascendente del hombre y de la sociedad mismos, su estructura meramente cívica, laica. Frente a la sociedad medieval cristiana —comunidad en una fe religiosa—, el liberalismo afirma la sociedad como coexistencia de grupos o de individuos en la que teorías y creencias religiosas son asunto meramente privado. De aquí que el liberalismo sea, correlativa y negativamente, una tesis del orden religioso-político, y en este sentido Sardá y Salvany tituló un libro *El liberalismo es pecado.*

La paz de Westfalia, por ejemplo, que puso fin a las guerras de religión, tras el agotamiento de las armas españolas, fué una "solución liberal" respecto a la coexistencia de naciones u orden internacional. Los españoles lucharon por la Cristiandad como orden estructural —religioso, no liberal— de la sociedad. Si a la coexistencia neutra —liberal, laica— que nació en Westfalia la llamamos Europa, por oposición a la Cristiandad, podremos convenir, siguiendo una interpretación de Elías de Tejada, que "Europa termina en los Pirineos".

Pero Westfalia es todavía un liberalismo de compromiso, de circunstancias. Los pueblos pacificados seguirán viviendo como sociedades confesionales según la religión de cada soberano. Posteriormente, el liberalismo teórico propugnará ese mismo orden neutro, arreligioso, como estructura política de cada pueblo, de la sociedad en general. No es casual que los liberales sean siempre "europeizantes", ni que problematicen sobre si esta sociedad histórica que llamamos España tiene o debe tener una significación positiva, comunitaria. Todos añoran para España ese orden puramente humano, laico, que representa Europa, la Europa moderna.

Ortega y Gasset, que quizá no sea demócrata y hasta haya influído decisivamente en grupos antidemocráticos, totalitarios, es, sin embargo, un liberal puro, europeizante, por ende, y problematizador de lo que España sea, por tanto. Su obra tiene la virtud de provocar en sus diversos lectores españoles los sentimientos más vivos y encontrados. Amargura infinita, casi sonrojo de indignación y de vergüenza, en unos; ilusionada esperanza, en otros. Alguien ha dicho que es la mejor piedra de toque para distinguir a los dos bandos que desde hace más de un siglo contienden en nuestra Patria, que es un país espiritualmente en guerra.

Allá por sus mocedades, pronunció este autor una conferencia en la sociedad liberal "El Sitio", de Bilbao, bajo el título "La pedagogía social como programa político". Esta sociedad, cuyo nombre recordaba el frustrado sitio de Bilbao por los carlistas, tenía a su entrada un pintoresco letrero en placa dorada en que se leía:

"Prohibida la entrada a los carlistas".

En aquella conferencia de Ortega y Gasset se hubiera podido fijar ya este límite imperativo, a modo de un rubicón, que por siempre separará esas dos actitudes esencialmente diferentes ante la vida y el futuro. Eran sus primeras palabras sobre el concepto de España "como problema", y terminaba entonando un himno a la europeización.

España, según el conferenciante, "es un dolor enorme, difuso. España no existe como nación. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor". Esos tres siglos se inician, sin duda, con la inmensa equivocación de vincular la suerte de la patria con la defensa del catolicismo en las guerras de religión, y terminan en "el abismo de dolor de aquel año tristísimo de 1898". "Si sentimos que España es un pozo de errores y dolores, nos aparecerá como algo que debe ser de otra manera. España es, pues, un problema."

La idea central de aquella conferencia, es decir, la solución orteguiana a ese amargo problema que constituye España, se expresa en una imagen rural: la sociedad no es originariamente una comunidad de sentimientos o gustos... Imaginemos un pueblo dividido en rivalidades y banderías. Lograd que en él un buen número de vecinos se interese por nuevos métodos de cultivo, que lleguen a ver en ello una grande y fecunda tarea; las divergencias desaparecerán o se purificarán, se reducirán las luchas y aquella colectividad se salvará en "la verdad de las cosas" y del quehacer comunitario. Del mismo modo, España, campo inmenso de negaciones mutuas, lugar común de todos los apasionamientos individuales, se salvará cuando "en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles activos en el trabajo de su ciencia. Ellos, aunque tengan opiniones distintas, coincidirán siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales".

Este quehacer redentor no ha de ser, sin embargo, el activismo que puede recetarse a un maníaco, ni tampoco el trabajo ciego y obligado, la pasiva cooperación del esclavo que no participa en el fin de la obra que realiza. Ha de ser, según Ortega, un activismo penetrado de sentido social, es decir, consciente del ensamblaje de toda la obra de la sociedad. Para ello es indispensable la difusión de la "cultura", de una cultura socializada, "laica" (de "laos", pueblo), igualitaria, esto es, sin distinción de clases sociales ni de confesiones religiosas. Es cierto, en

su opinión, que la religión posee ciertos valores socializadores, pero ¡cuántas veces no ha perturbado la paz de la tierra! Además, cuanto la religión pueda dar socialmente, lo da la cultura más enérgicamente. Pero lo que es claramente antisocial son las iglesias particulares, causas de división y apasionamientos. La España futura —concluye el conferenciante— ha de ser una gran sociedad laica, una escuela de humanidad. Esta es la tradición que nos propone Europa. Y así, el problema que es España encontrará en Europa su solución: regeneración es inseparable de europeización.

Todos estos conceptos nos aparecen ya diáfanos: "Cultura laica" es la actitud esteticista, estrictamente liberal, que se opone al trascendentismo de la actitud religiosa ante la vida. "Europa" es el orden convivente, neutro, de grupos heterogéneos, que sustituyó a la unidad estructural de la cristiandad. "Europeizarnos", en fin, quiere decir, rendirnos pacíficamente, después de dos siglos y medio, a cuanto ha encendido la lucha civil y el espíritu de cruzada de un siglo a esta parte. Con otras palabras, renunciar a nuestra fe, liquidar nuestra cultura e incorporarnos al ambiente, políticamente laico, de la Europa moderna.

Felizmente —si no para nuestro hoy, para nuestra esperanza al menos— esto no se ha realizado ni podría realizarse. Como dice Menéndez Pelayo, "un pueblo viejo no puede renunciar a su cultura sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia, muy próxima a la imbecilidad senil". A los veinte años de aquella conferencia no había entre nosotros esa generación de sabios religiosamente neutros, entregados a una obra meramente científica y aséptica. Antes al contrario, había estallado de nuevo la guerra civil con la fe de los mejores tiempos, y en un plano, esperamos, definitivo. Y fueron los requetés los que, después de romper el cinturón de hierro de Bilbao, arrancaron de aquella sociedad "El Sitio" la lápida que prohibía la entrada a los carlistas, y la llevaron como símbolo y trofeo al museo de guerra de Pamplona.

De aquella conferencia sólo una afirmación queda, a mi juicio, como definitiva: la de que los españoles hemos de salvarnos en la actividad. En la fe y en la actividad, diría yo; o, mejor, en una actividad fundada en la fe. No se producirá la salvación colectiva mientras vivamos entregados a logomaquias y conceptos abstractos. Es preciso darse a una amplia, generosa, obra de restauración política e institucional que se guíe por esa fe y ese espíritu. Ella dará contenido y localizará nuestra vida dispersa y atormentada en unas realidades cálidas, concretas y profundamente nuestras, que, en su autarquía y eficacia, serán el hogar de todos: de los creyentes, por la fe que las inspira, y de los que perdieron la fe, por encontrar en ellas la tradición, común y un medio humano y cordialmente viable.

RELEYENDO EL "PROLOGO" DE MENENDEZ PIDAL *

Hemos releído, en la nueva edición argentina revisada por el autor, el ya histórico "Prólogo a la Historia de España", de don Ramón Menéndez Pidal.

¡Cómo brillan en estas páginas la sencillez y la sobriedad de forma que, según el propio maestro, caracterizan a la estilística española! Diríase un ejemplo vivo de "ese gusto del noble español por allanarse con el inferior..., y del escritor que no quiere encumbrarse por encima del público", de que nos habla en su "Introducción a las literaturas hispánicas". Se trata seguramente de los rasgos más indeleblemente escritos por el cristianismo en el alma del español: el espíritu de verdad y de fraternidad que nos veda embozar nuestro pensamiento en dosificaciones

* Publicado en *Ateneo,* núm. 35 (1953).

ensayísticas o limitar su comprensión a grupos o minorías de iniciados.

Estas mismas cualidades de claridad y sinceridad —tan españolas y tan cristianas— hacen, sin embargo, más patentes las categorías entre las que el autor sitúa la actual problemática de España, y, también, en algún otro caso, su interna contradicción. Ello dista mucho de ensombrecer una obra que, por su propio impulso, es un diálogo, siempre inacabado, del autor consigo mismo; antes bien, constituye uno de sus valores internos, ya que, como en ella se reconoce, "es enervante el vivir sin contrario, y la unanimidad no es posible en este mundo, ni deseable".

Con acentos dramáticos, muy hondamente sentidos, nos ha descrito el señor Menéndez Pidal el primer eco doloroso que la derrota de España, sola en el mundo frente a todos, tiene en la "España defendida" de Quevedo. Pero todavía podía más la esperanza cuando creía Quevedo que "la modestia, virtud y cristiandad de un Felipe III, en el momento en que reanudase la actividad guerrera, serían bastante para salvar la decadencia que se venía encima". Sólo en sus últimos días, cuando las desdichas concitadas se acumulaban sobre las armas españolas, escribía a don Francisco de Oviedo: "Muy malas nuevas escriben por todas partes y muy rematadas, y lo peor es que todos las esperaban así. Esto, señor don Francisco, no sé si se va acabando ni si se acabó. Dios lo sabe; que hay muchas que pareciendo que existen y tienen ser, ya no son nada, sino un vocablo y una figura." Después de la derrota —seguimos a Menéndez Pidal— será, sin embargo, tan grandiosa la antigua convicción de ser España el pueblo por Dios elegido para propugnar la unidad católica de Europa, era todavía tan vasto el poderío

de la nación en ambos hemisferios, y se había conseguido tanto a pesar de la adversidad final, que España, aunque ya perdida toda esperanza en el éxito de su intento político, prefirió permanecer adormecida en él, sin fuerzas para crearse nuevos propósitos nacionales conforme a los nuevos tiempos" (página 131).

Surge entonces una nueva España que "la invasión napoleónica hizo llegar a su mayor edad". Y, al poco, la guerra civil, rediviva siempre en actos sucesivos. Entonces "las fuerzas todas de la nación se comprometen en un pugilato abrumador en torno a los más altos problemas, insolubles en la práctica de la actividad estatal, y olvidan las urgentes empresas colectivas, cuya realización da valor y sentido a la vida en común. Las dos Españas, guerreando por los principios más elevados, abandonan los fines inmediatos, los esenciales, de la convivencia" (pág. 139).

Este duelo fatal de los hijos de Edipo, que se hieren a muerte por no reinar juntos, se resolverá sólo —según el autor del Prólogo— en una España única, que implantará entre nosotros "la tolerancia, ese valioso don que la experiencia de los más nobles pueblos ha obtenido". En esa España total se integrarán "una España tradicional, inquebrantable en su catolicismo, pero que compartirá con los disidentes en convivencia fraterna y leal todo el cuidado de los intereses terrenos; y a la vez una España nueva, llena de espíritu de modernidad, muy atenta a los patrones del extranjero, pero que mire con afectuoso interés la obra pretérita hispana" (pág. 151).

Pero ¿cómo lograr esa Arcadia feliz? Menéndez Pidal indica sólo un método en términos generales: "hermanarse en los inmediatos designios colectivos, en una obra viable de interés común" (pág. 152).

Pero concreta este designio sólo en orden a la labor historiográfica, que es la de su incumbencia: es preciso superar la deficiencia de nuestra labor histórica, que, con la habitual extremosidad y parcialismo, se emplea en rechazar lo que media España hizo en nombre de lo que la otra media piensa: "O se inventaría con parcial limitación el siglo de Carlos III como que en él se apartó desatinadamente la nación de su verdadero camino, o se hace lo mismo con el de Felipe II, como inconmensurable absurdo. No se piensa que cada época es la resolución de ineludibles exigencias vitales, según el apremio de las circunstancias ambientes; al enfrentarse con estas urgentes realidades, el genio de un pueblo puede, en un momento dado, mostrarse más o menos feliz, puede caer en un desacierto que habremos de explicar comprensivamente más bien que inculparlo o exculparlo; pero a través de toda una larga época no pudo sino realizar la conveniente acomodación de sus propias posibilidades con las exigencias de su tiempo. No cabe suponer, como hacen las teorías arriba indicadas, que un pueblo atraviesa siglos de ofuscación y siglos de clarividencia. Una indisoluble unidad trata todos los momentos de la vida, y todos ellos integran la manifestación del carácter. Tanto el espíritu de unas épocas como el de otras constituye nuestra herencia tradicional común, herencia irrenunciable en cualquiera de sus porciones" (pág. 154).

Y el Prólogo termina con estas palabras: "En esa existimación integral del modo como la gente hispana supo conducirse frente a las varias y coactivas exigencias de cada tiempo en una interpretación armónica de las diversas épocas, está la verdad histórica, la única que puede traer savia del pasado a nutrir los afanes del presente."

Ahora bien, cabe preguntar —y lo hago yo con honda perplejidad—, ¿por qué ese trato tan diferente en la comprensión de las épocas pasadas y la nuestra presente, entendiendo ésta con más de un siglo de amplitud? ¿Por qué al siglo de Felipe II o al de Carlos III hay que entenderlos en su realidad viva y concreta, respetando su decisión histórica como producto de ineludibles exigencias vitales, y al nuestro hay que rechazarlo, sustituirlo, como lamentable duelo de los hijos de Edipo? Si el signo de la España moderna es la radical disconformidad de los españoles con el tolerantismo liberal de Europa; si lo que nuestro presente ha producido es guerra civil, luchas de principios, ¿por qué no admitirlo y respetarlo como una fase más en la manifestación de su carácter? ¿Por qué pretender sustituirlo, contra el ambiente y contra la historia, por una neutra y tolerante convivencia aconfesional que nadie desea ni vislumbra?

Si algún ejemplo puede ilustrar en la actualidad esa "deficiencia historia", que se niega a ver una época bajo su propia luz, ése sería esa absurda "Historia de España Moderna", que escribió aquel extranjero en su propia patria, que se llama Salvador de Madariaga. Como es sabido, narra en ella la guerra de 1936, declarando a ambos bandos en lucha verdugos de una verdadera y única España, a la que, por lo visto, sólo él y el señor Besteiro pertenecieron. Su punto de vista se reduce a una historiación de los varios e inviables intentos para una paz de compromiso que a lo largo de ella hubo, paz que ningún español de aquella época deseaba ni hubiera aceptado.

Hay muchos datos, además, que el propio prólogo del señor Menéndez Pidal recoge, para sospechar

que si el pueblo español ha producido guerra civil en este último siglo ha sido por "la resolución de ineludibles exigencias vitales", y también que no estuvo muy desacertado al producirse de ese modo. ¿No se afirma que "malos tiempos corren hoy para el mundo, cuando un extremismo que deja muy atrás al de España aparece por todas partes y hace imposible la convivencia nacional en muchos pueblos, imbuyendo un furibundo exclusivismo en la colectividad prepotente?" (pág. 150). Ello sugiere que ese nuevo ambiente europeo, que nació de la supuesta caducidad de la idea universal que los españoles habían defendido, no ha producido frutos de pacífica y estable convivencia. Y que, por tanto, el aislacionismo de un pueblo como depositario de ese ideal y de ese designio restaurador no es una actitud evidentemente absurda o inútil. En un momento de este Prólogo, cuando llega al agotamiento de las armas españolas en Rocroy, el propio Menéndez Pidal se pregunta a sí mismo, como expresando muy seria duda: "Una nueva dirección de la actividad nacional, ¿hubiera sido posible? ¿Hubiera sido salvadora?" (página 131).

Por otra parte, si "una existimación integral de cada época del pasado español", con su valor propio, y su propio mensaje, es lo único que puede "traer savia a los afanes del presente", ¿por qué negar el anhelo propio de la nuestra y sustituirlo por un orden aséptico y tolerante tan ajeno a su inspiración interna? El señor Menéndez Pidal había escrito, en "La España del Cid": "La vida del Cid tiene especial oportunidad española ahora (era 1929), época de desaliento entre nosotros, en que el escepticismo ahoga los sentimientos de solidaridad y la insolidaridad alimenta el escepticismo" (T. I., pág. 3).

Entonces, ¿por qué ahogar hoy la fe y la solidaridad, la ilusión comunitaria que une a tantos españoles, aunque sea repartidos en banderas rivales, y restuarar aquel principio de escepticismo ambiental?

Es posible que alguien, por injusticia y mala fe, vea en esta aceptación mía de la guerra civil como la fruta de nuestra época española, una especie de sadismo o el punto de vista del fabricante de armamento. Sería ocioso repetir al que esto arguya, que la guerra interna, como la fiebre en un enfermo, puede aceptarse —y aun desearse— como síntoma de vitalidad, de autodefensa y perduración. Sólo le diré cómo será esa anhelada superación pacífica si es que con la ayuda de Dios llega a producirse: cuando un Gobierno fuerte y relativamente autónomo, plenamente en la línea del "castizo eterno" y del "castizo histórico", sin concomitancias europeizantes, logre restaurar entre nosotros la confianza en la justicia —como hicieron los Reyes Católicos— y remueva el hombre tradicional que hay en todo español, estará en condiciones de ser tolerante y realizar esa obra de selección humana que tanto echa en falta y tan maravillosamente describe Menéndez Pidal. Ese Gobierno podrá llamar entonces a todos al quehacer inmediato y constructivo, a la gran obra colectiva de reconstruir la patria común sobre la común tradición. Los heterodoxos e innovadores aparecerán ese día en número e importancia enormemente menores de lo que podría suponerse, porque más representan, entre nosotros, el desaliento y la disconformidad concreta que otra cosa cualquiera. Y, prácticamente, ninguna función les estaría vedada porque la de definir actitudes nuevas y planear el porvenir no existirá ya como función de nadie.

Cabe también que ese hecho salvador no llegue

a producirse. Entonces quizá las pasiones acaben por aquietarse con el tiempo, las convicciones se borren y reine la paz. Pero eso no será sólo la muerte del "castizo histórico", sino también la del "castizo eterno", es decir, la época final de desaliento "en que el escepticismo ahogue definitivamente los sentimientos de cordial solidaridad".

I N D I C E

PÁGS.

DEL MISMO AUTOR:

La Interpretación Materialista de la Historia. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas.) Madrid, 1946.

La Primera Guerra Civil de España. (Editorial Escelicer.) Madrid, 1950.

La Monarquía Social y Representativa. (Biblioteca del Pensamiento Actual.) Madrid, 1955.

DEPÓSITO LEGAL: M. 2.076 - 1958.

N.º Rgtro.: 5.130 - 1957

EDICIONES MONTEJURRA

1 **Melchor Ferrer:** ***Historia del legitimismo español.***

2 **Francisco Elías de Tejada:** ***Nápoles hispánico.***

3 **Rafael Gambra:** ***Eso que llaman Estado.***

SEGUIRAN

Juan Beneyto Pérez: ***Siete españoles contra su mundo.***

Francisco Elías de Tejada: ***Nápoles hispánico.*** **(Segunda parte.)**

Juan Durán: ***Atalayas.***

José Pedro Galvao de Sousa: ***El tradicionalismo.***

Agustín de Asís: ***Los fueros.***

Antonio Hernández Gil: ***Los fueros en derecho privado.***

José Beltrán de Heredia: ***Los giros presentes del derecho.***

Salvador Ferrando: ***Los fueros valencianos.***

Manuel G. Cerezales: ***El carlismo en la literatura española.***